2./3. Heft. Achter Jahrgang. 1904.

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von
D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. W. Lütgert, Prof. in Halle a. S.

Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Spruchbuches

untersucht von

Dr. Joh. Konrad Gasser,
Pfarrer in Buchberg (Kt. Schaffhausen).



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Preis des Jahrgangs 10 M. — Jedes Heft ist auch einzeln zu haben.

Penn.

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und **D. W. Lütgert,** Prof. in Halle.

Achter Jahrgang 1904.

Zweites und drittes Heft:

Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Spruchbuches.

Von **Joh. Konrad Gasser.**



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1904.

Die Bedeutung

der

Sprüche Jesu Ben Sira

für die Datierung

des althebräischen Spruchbuches

untersucht von

Dr. Joh. Konrad Gasser,
Pfarrer in Buchberg (Kt. Schaffhausen).



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1904.

Inhalt.

Abkürzungen:

CBL.	=	Calwer Bibellexikon (2. A. 1893).
JQR.	=	Jewish Quarterly Review.
PRE.[2.3]	=	Protestantische Realencyklopädie, 2. bzw. 3. A.
REJ.	=	Revue des Études juives.
SBL.	=	Schenkel, Bibellexikon.
StKr.	=	Studien und Kritiken.
ThJB.	=	Zeller, theol. Jahrb.
ThLB.	=	Theol. Lit. Blatt.
ThLZ.	=	Theol. Lit. Zeitung.
ZAW.	=	Zeitschrift f. d. altt. Wissenschaft.
LXX	=	Septuaginta.
G	=	Griechischer Text des Sirachbuchs.
H	=	Hebr. Text des Sirachbuchs.
S	=	Syrischer Text des Sirachbuchs.
pag.	=	Seitenzahlen der vorliegenden Arbeit.
a. a. O.	=	am zuletzt angeführten Orte des betr. Schriftstellers.
u. s.	=	und sonst.

Einleitung.

Unter denjenigen Erzeugnissen der althebräischen Literatur, deren Abfassungszeit viel umstritten und kaum annähernd bestimmbar ist, steht das Buch der Sprüche (משלי) in vorderster Reihe. Überblicken wir die zahlreichen Antworten und Lösungsversuche, welche in neuerer Zeit der Frage nach der Datierung des genannten Buches gewidmet worden sind, so lassen sich die betreffenden Arbeiten zunächst in zwei Hauptgruppen scheiden. Und zwar bildet bei dieser Gruppierung nicht das den maßgebenden Gesichtspunkt, ob und in welchem Umfang für die durch das überlieferte Selbstzeugnis des Buches dem König Salomo zugeschriebene Sprüche (Prov. 10, 1—22, 16 und Kap. 25—29) die tatsächliche Autorschaft des letzteren geltend gemacht oder verneint werde. Ebenso wenig steht die Untersuchung bezüglich der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Teile der Proverbien (1—9; 10—22, 16; 22, 17—24, 22; 24, 23—34; 25—29; 30; 31, 1—9; 31, 10—31) im Vordergrund des Interesses. Herrscht doch hierüber wenigstens insofern annähernd Übereinstimmung, als 10, 1—22, 16 und 25—29 für die älteren, 1—9; 22, 17-24, 34; 30; 31 für die jüngeren Bestandteile des Buches gehalten werden. Wenn Hitzig (ThJB. 1844, S. 301) und Hooykaas (Gesch. der beoefening van de wijsheid onder de Hebreeën 1862, S. 84—86) in 1, 7—9, 18 die älteste Partie erblickt haben, so wird jetzt kaum noch jemand dem beipflichten. Ziemlich allgemein ist auch die Annahme, daß die Sammlung 10, 1—22, 16 in der Hauptsache älteren Datums sei als 25—29, während freilich Reuß (Gesch. des A. T. 1881, § 399), Davidson (Art. „Proverbs“ in Encycl. Brit.),

Frankenberg (Kommentar 1898, S. 8) und Baudissin (Einl. in d. Bücher des A. T. 1901, S. 730 f.) die Priorität den Sprüchen der zweitgenannten Sammlung einräumen möchten. Nur bezüglich des gegenseitigen chronologischen Verhältnisses der übrigen, meist kürzeren Abschnitte (22, 17—24, 34; 30, 1—31, 9; 31, 10—31; 1—9) sind die Meinungen durchaus geteilt. Doch treten, wie schon angedeutet, die Erörterungen über diesen Punkt gegenüber einer belangreicheren, tiefer eingreifenden Frage zurück. Dieselbe lautet: ist das althebräische Spruchbuch seinen Hauptbestandteilen nach, wozu vor allem Kap. 10, 1—22, 16 und Kap. 25—29 zu rechnen wären, vorexilischen oder nachexilischen Ursprungs? Entsprechend der verschiedenen Beantwortung dieser wichtigsten Einleitungsfrage zu den Proverbien gestaltet sich nun die oben erwähnte Gruppierung folgendermaßen.

Vorexilischen Ursprung der überwiegenden Bestandteile unseres Buches nehmen nachstehende Forscher an: Umbreit[1]), De Wette-Schrader[2]), Hitzig[3]), Bruch[4]), Ewald[5]), Elster[6]), Zöckler[7]), Nöldeke[8]), Franz Delitzsch[9]) Bertheau[10]), Dillmann[11]), Bleek[12]), Nowack[13]), Riehm[14]), Oettli[15]), König[16]), Davidson[17]), Driver-Rothstein[18]), Strack[19]), Schlatter[20]), Pfeiffer[21]), Meu-

---

[1]) Kommentar über d. Sprüche Sal. 1826, S. LVIII—LXV. — [2]) Hist.-krit. Einl. ins A. T., 8. Aufl. 1869, § 343. — [3]) a. a. O. S. 301 f. — [4]) Weisheitslehre d. Hebräer 1851, S. 102—113. — [5]) Die salom. Schriften, 2. Aufl. 1867, S. 3—63. — [6]) Kommentar 1858, S. 8--13. — [7]) Die Sprüche Sal. 1867, S. 19—24. — [8]) Die alttestamentl. Literatur 1868, S. 157—165. — [9]) Kommentar 1873, S. 3—38 und PRE.² XIV, 550—570. — [10]) SBL. V, 368 ff. — [11]) SBL. V, 147 und Hiob, 4. Aufl. 1891, S. XXX, vgl. S. XXXV. — [12]) Einl. in d. A. T., 4. Aufl. 1878, § 258. — [13]) Kommentar 1883, S. XXVII—XL. — [14]) Einl. ins A. T. 1889, § 93 und Handwörterbuch d. bibl. Altertums 1893, S. 1556 f. — [15]) SBL. 1893, S. 854 f. — [16]) Einl. ins A. T. 1893, S. 406 ff. — [17]) a. a. O. — [18]) Einl. in d. Lit. d. A. T. 1896, Kap. 8, bes. S. 435 ff. — [19]) Einl. ins A. T. 1898, S. 130 ff. und Kommentar 2. Aufl. 1899, S. 1 ff. — [20]) Einleitung in d. Bibel 3. Aufl. 1901, S. 165 ff. — [21]) Die

sel[1]), von Orelli[2]) und Baudissin.[3]) Selbstverständlich weist diese Gruppe von Gelehrten ihrerseits wieder sehr verschiedene Unterabteilungen und Schattierungen in Bezug auf die Beantwortung des in Rede stehenden Problems auf. Während z. B. Umbreit, Ewald, Bertheau, Delitzsch, Nöldeke, Nowack, Oettli und von Orelli das Spruchbuch im großen und ganzen noch vor dem Exil zum Abschluß gelangen lassen, verlegen andere, wie Bruch, König, Driver und Baudissin, mehr oder minder namhafte Bestandteile, sei es die Einleitung, seien es Anhänge zu den Hauptsammlungen, in die nachexilische Zeit. Einen vereinzelten Standpunkt behauptet Meusel (S. 60 ff.) damit, daß er Prov. 1—9 ins Exil verlegt. Übereinstimmung herrscht bei all den genannten darin, daß die beiden Hauptsammlungen der israelitischen Königszeit zugeteilt werden. Neue Differenzen ergeben sich dann wieder bei der Frage, inwieweit der König Salomo als Autor dieser in 10, 1—22, 16 und 25—29 überlieferten Sprüche zu betrachten sei. Wenn beispielsweise Zöckler für sämtliche Sprüche der ersten Hauptsammlung Salomo als Verfasser beansprucht, vertritt in neuester Zeit Baudissin (S. 658. 711—713) die geradezu entgegengesetzte Meinung, die im Königsbuch erwähnte salomonische Maschaldichtung sei mit derjenigen des alttestamentlichen Spruchbuches keineswegs zu identifizieren, überhaupt sei Salomo an der Autorschaft des letzteren Werkes in keiner irgendwie namhaften Weise beteiligt zu denken. Reicht Baudissin in diesem Stücke den alsbald zu erwähnenden Vertretern der nachexilischen Datierung der Proverbien die Hand, so ist doch die große Mehrheit der bis jetzt genannten Forscher der Ansicht, daß Salomo nicht unwesentlich an der Verfasserschaft der unter seinem Namen überlieferten Sprüche teilhabe, wenngleich das Maß dieses Anteils sich nicht

---

rel.-sittl. Weltanschauung des Buches der Sprüche 1897, S. 3 ff. — [1]) Die Stellung d. Sprüche Sal. in d. israel. Lit.- u. Religionsgesch. 1900. — [2]) ThLB. 1901, S. 5 f. vgl. PRE.[2] XIII, 315. — [3]) a. a. O. S. 709 ff.

mehr bestimmt abgrenzen lasse. Für weitere Einzelheiten verweisen wir auf die genannte Literatur. Es folgt nun, soweit unsere Orientierung reicht, ein Überblick über diejenigen Gelehrten, welche den Ursprung der Proverbien der Hauptsache nach in die nachexilische Zeit verlegen.

Umbreit hatte es noch als kritische Willkür bezeichnet, auch nur das letzte Kapitel des Spruchbuches über das Exil hinaus verlegen zu wollen (a. a. O. S. LXV). Aber schon zwei Jahre später erklärte A. T. Hartmann anläßlich einer Besprechung von Umbreits Kommentar in Nr. 89 des Theologischen Literaturblattes der Darmstädter Kirchenzeitung von 1828 das ganze Buch für nachexilisch, welche Ansicht er bald darauf näher zu begründen versuchte.[1]) Ihm folgte Vatke.[2]) Zu wesentlich demselben Ergebnis gelangten Reuß[3]), O. Holtzmann[4]), Cornill[5]), Smend[6]), Kuenen[7]), Kautzsch[8]), Wellhausen[9]), Bertholet[10]), Wildeboer[11]), Frankenberg[12]), Marti[13]), Erik Stave[14]), C. Siegfried[15]), T. K. Cheyne[16]), Toy[17]) und G. Beer.[18]) Begreiflicherweise sind auch bei diesen Vertretern des nachexilischen Ursprungs der Proverbien wieder sehr verschiedene Datierungen zu treffen, Diffe-

---

[1]) Die enge Verbindung des A. T. mit dem Neuen 1831, S. 58. 148 ff. — [2]) Hist.-krit. Einleitung ins A. T. 1886, § 163. — [3]) a. a. O. §§ 397 ff. — [4]) Bei Stade, Gesch. Israels II, 292 ff. — [5]) Einleitung ins A. T. 1891, S. 224 ff. — [6]) Alttestamentliche Religionsgeschichte 1893, S. 476 f. — [7]) Hist.-krit. Einleitung ins A. T. 1894, III, 57—102, bes. 77 ff. — [8]) Abriß d. Gesch. d. alttestamentlichen Schrifttums 1894, S. 211 f. der „Beilagen" zu Kautzsch's Übersetzung des A. T. Vgl. auch Gesenius-Kautzsch, hebr. Grammatik, 26. A. 1896, S. 13 u. 16. — [9]) Israel. und jüd. Gesch., 2. A. 1895, S. 193. — [10]) Die Stellung der Israeliten u. d. Juden zu den Fremden 1896, S. 194 f. — [11]) Kommentar 1897, S. XII ff. und De Tijdbepaling van het Boek der Spreuken 1899. — [12]) ZAW. 1895, S. 104 ff. und Kommentar S. 3 ff. — [13]) Gesch. d. israel. Religion 1897, S. 198. — [14]) Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898, S. 111 ff. — [15]) Deutsche Literaturzeitung 1898, S. 1548. — [16]) Das relig. Leben d. Juden nach d. Exil, deutsch v. Stocks 1899, S. 127 ff. 173 ff. 230 ff. 264. — [17]) Commentary on the Book of Proverbs 1899, S. XX—XXVII. — [18]) ThLZ. 1901, S. 285 f.

renzen sogar, die in gewisser Hinsicht einschneidender erscheinen mögen als diejenigen, die zwischen vereinzelten Forschern der ersten Gruppe einerseits und der zweiten Gruppe anderseits vorliegen. Während z. B. Vatke an das 5. Jahrhundert v. Chr. denkt und noch Kuenen (S. 92) mit aller Bestimmtheit in der persischen Periode stehen bleiben will, möchte schon Holtzmann (S. 294) die Sprüche am liebsten in der spätjüdischen, hellenistischen Zeit unterbringen. Seinen Spuren folgt Cornill, sowie Frankenberg, welch letzterer das Buch ungefähr gleichzeitig wie dasjenige des Jesus Sirach, d. h. um 180 v. Ch., zum Abschluß gelangen läßt. Andere Gelehrte, wie Wildeboer, Marti und Cheyne, nehmen für die älteren Partien des Buches die spätpersische, für die jüngeren die griechische Zeit in Anspruch. Die äußerste Grenze aber, bis zu welcher die nachexilische Datierung der Sprüche hinunterstieg, wird durch Siegfried markiert, welcher sagt: „Der Weisheitslehrer predigt nicht Treue gegen die Religion, Warnung vor Abfall, sondern Moral (מוסר). Das scheint uns auf eine Zeit zu deuten, in der die Gefahren der seleukidischen Periode vorüber sind" usw. Versteht man recht, so würde also Siegfried die Proverbien allen Ernstes nicht nur in die Zeit nach Sirach, sondern sogar in diejenige nach den Makkabäerkämpfen hinabweisen. Andererseits fehlt es unter den für nachexilische Entstehung des Spruchbuches eintretenden Forschern auch nicht an solchen, deren Standpunkt sich mit demjenigen des einen oder andern Gelehrten der zuerst erwähnten Gruppe verhältnismäßig nahe berührt. Daß in unserm Buch einzelne versprengte Überreste der vorexilischen Spruchdichtung, wenn auch vielleicht in neuer Prägung, mit unterlaufen mögen, wird allgemein eingeräumt. Doch will das nicht viel sagen. Dagegen reichen Kautzsch (Abriß S. 141—143) und Baudissin (a. a. O.) sich nicht nur insofern die Hand, als beide die Verwandtschaft oder gar Identität der salomonischen Spruchdichtung mit unsern Proverbien und überhaupt jeden nennenswerten Anteil Salomos an der Abfassung

der letzteren bestreiten, sondern sie berühren sich auch darin, daß Baudissin (S. 737) zwar an dem wesentlich vorexilischen Ursprung der beiden Hauptsammlungen des Spruchbuches festhält, aber doch eine gewisse Überarbeitung derselben in nachexilischer Zeit nicht gerade bestreiten will, während Kautzsch jene Sammlungen in ihrer vorliegenden Gestalt zwar der nachexilischen Zeit zuweist, immerhin aber mit der Möglichkeit rechnet, daß darin ziemlich umfangreiches Material aus vorexilischer Zeit, wenn auch auf jeden Fall nur in wesentlicher Überarbeitung, erhalten sei (a. a. O. S. 212).

Angesichts der bisher besprochenen starken Meinungsverschiedenheit der Forscher hinsichtlich des vorliegenden Problems ist man beinahe versucht zu fragen, ob nicht am Ende noch auf das ganze Spruchbuch seine Anwendung finden werde, was Klostermann in Bezug auf Kap. 1—9 sagen zu sollen glaubte, daß nämlich niemand wisse, wann dieser Teil entstanden sei, „wenn es sich auch der eine oder andere zu wissen einbilde" (PRE.[3] VIII, 124; ganz anders Ewald a. a. O. S. 3). Ohne Zweifel wäre jedoch ein skeptisches ignoramus ignorabimus doppelt verfrüht, solange nicht alle Mittel zur Erreichung eines einigermaßen befriedigenden Resultates erschöpft sind, solange vielmehr noch wertvolles Material der Verwendung harrt, welches die Frage nach der Abfassungszeit der Proverbien ihrer Lösung wenigstens einen Schritt näher zu bringen verspricht.

Überblicken wir in Kürze die Hauptgesichtspunkte, von denen die bisherigen Versuche einer chronologischen Festsetzung des althebräischen Spruchbuches ausgegangen sind, so fällt als erste Instanz das überlieferte ausdrückliche Selbstzeugnis des Buches in Betracht. Aber schon hier gehen die Urteile der verschiedenen Forscher stark auseinander. Die Diskussion konzentriert sich vorwiegend auf die Notiz Prov. 25, 1. Die Zuver=

lässigkeit dieser Nachricht wird z. B. von Ewald (S. 45), Delitzsch (Kommentar S. 6 und PRE.² XIV, 552), Bertheau (a. a. O. S. 372 f.), Nowack (S. XXVII), Oettli (a. a. O.), Driver (S. 439), Pfeiffer (S. 4 f.), Meusel (S. 42) und Baudissin (S. 729 f.) hervorgehoben. Delitzsch erinnert an die Tätigkeit der von Peisistratos zur Redaktion alter Werke bestellten Dichtergrammatiker. Bertheau und Pfeiffer legen für die Ermittlung der Entstehungszeit der Proverbien geradezu das Hauptgewicht auf die erwähnte Nachricht. Umgekehrt schreiten andere Gelehrte wie Hartmann (Die enge Verbindung usw. S. 150), Vatke (a. a. O.), Kuenen (S. 77 f.) darüber hinweg zur Tagesordnung. Besonders kurz verfährt in dieser Beziehung Holtzmann (S. 293 f.; vgl. auch Frankenberg, Kommentar S. III). Cornill erklärt zwar, die Angabe 25, 1 klinge sehr authentisch und mache einen durchaus unverdächtigen Eindruck. Trotzdem räumt er ihr keinerlei historischen Wert ein, sucht vielmehr die Möglichkeit der Entstehung einer bloßen Legende von einer Literaturkommission Hiskias darzutun (S. 225). Gegen Cornill wendet sich Pfeiffer. Wieder andere Gelehrte, welche sich gegenüber den Selbstaussagen des Spruchbuches hinsichtlich seiner Herkunft ablehnend verhalten, nämlich Wildeboer (S. XII f. 72) und Frankenberg (a. a. O. S. 9), stellen die betreffenden Überschriften auf eine Linie mit denjenigen der Psalmen. Demgegenüber macht Meusel darauf aufmerksam, daß sich keine Psalmenüberschrift mit der ganz eigenartigen Notiz Pro. 25, 1 vergleichen lasse, indem die ausführlicheren Psalmenüberschriften vom Anlaß der Entstehung der bezüglichen Psalmen sprächen und leicht auf Grund des Inhaltes hätten gebildet werden können, während nicht einzusehen sei, wie man in nachexilischer Zeit auf den Gedanken gekommen sein sollte, Hiskia habe eine Sammlung von Sprüchen veranstaltet, ohne daß eine entsprechende Tatsache zu Grunde lag. Baudissin endlich findet, es liege freilich kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die

Sprüche Kap. 25—29 unter Hiskia gesammelt worden seien; der Überschrift sei aber nur zu entnehmen, daß ihr nach Hiskia lebender Verfasser jene Sprüche für salomonisch hielt. Im übrigen sei noch auf W. Lotz (PRE.[3] VIII, 151 f.) verwiesen, der ebenfalls an dem geschichtlichen Charakter unserer Überschrift festhält.

Einen weitern namhaften Gesichtspunkt für die Bestimmung der Entstehungszeit der Proverbien hat man in ihren Beziehungen zu andern Erzeugnissen des althebräischen Schrifttums erblickt. Nun gehen freilich die Meinungen in Bezug auf dieses Verhältnis der Sprüche zur sonstigen alttestamentlichen Literatur viel weniger auseinander als hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Tradition. Leider lassen sich aber aus den erwähnten Beziehungen keine festen Anhaltspunkte für eine sichere Datierung unseres Buches gewinnen (vgl. auch Kuenen S. 71. 81. 84). Gerade zu denjenigen Bestandteilen des alttestamentlichen Schrifttums, die verhältnismäßig leicht datierbar sind, und die infolgedessen am ehesten ein δός πῆ στῶ zur Ermittlung der Entstehungszeit des Spruchbuches ergäben, bietet das letztere nur seltene und außerdem streitige schriftstellerische Beziehungen dar. Von denjenigen Stücken des A. T. dagegen, welche eine unverkennbare schriftstellerische Verwandtschaft mit den Proverbien oder doch einem Teil derselben verbindet, und von welchen angenommen werden könnte, daß sie ihnen auch zeitlich nicht ferne stehen, muß gesagt werden, daß bei ihnen eine sichere Zeitbestimmung um so schwieriger ist, je willkommener sie für den vorliegenden Zweck wäre. Wir denken dabei zunächst an die Verwandtschaft, die zwischen den Einleitungsreden des Spruchbuches und denjenigen des Deuteronomiums besteht.[1]) Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die letzteren (Deut 6—11.)

---

[1]) Vgl. darüber Delitzsch, Kommentar S. 29; PRE.[2] XIV, 565. Nowack S. 32. Schlatter a. a. O. S. 170. Driver S. 427. Meusel S. 60.

vermöge dieser verwandtschaftlichen Beziehungen einen gewissen Anhaltspunkt für die Datierung der ersteren (Prov. 1—9) bilden könnten.[1]) Indessen herrscht bezüglich des Datums jener Mahnreden des Deuteronomiums zu wenig Übereinstimmung, und außerdem muß noch die Frage offen gelassen werden, ob die Einleitungsreden zum Spruchbuch wesentlich spätere Nachahmung der deuteronomischen Paränese seien, oder ob sie ungefähr demselben Zeitalter wie diese letztere angehören und ihr gewissermaßen ebenbürtig zur Seite stehen. Im weitern haben wir hier vor allem der literarischen Verwandtschaft des Spruchbuches mit Hiob Erwähnung zu tun. Daß Hiob und die Proverbien einander zeitlich nahe stehen, ist allgemein anerkannt. Wer das Buch Hiob in die vorexilische Zeit verlegt, weist auch die Sprüche dorthin, und wer die letzteren der nachexilischen Zeit zuteilt, tut ein Gleiches mit Hiob (so schon Hartmann a. a. O. S. 58). Besonders anschaulich geschieht dies bei Vatke. Seine beiden Prämissen lauten: die Sprüche bilden eine Parallele zu Hiob, dieser aber ist im 5. Jahrhundert v. Chr. geschrieben worden. Daraus wird mit unerbittlicher Logik der Schluß gezogen: also können auch die Sprüche nur in der Zeit der Weisheitslehre, d. h. im 5. Jahrhundert, entstanden sein (S. 564). Die einzige Ausnahme von dieser kongruenten Datierung der beiden Werke stellt u. W. unter den Neueren Reuß dar, welcher zwar das Spruchbuch der nachexilischen, Hiob dagegen der vorexilischen Zeit zuweist (§ 239). Die übrigen scheinen darin einig zu sein, daß auf jeden Fall Hiob und Prov. 1—9 nicht weit auseinander liegen, während freilich betreffs der Prioritätsfrage die Meinungen geteilt sind. Nach den einen ist Prov. 1—9 von Hiob abhängig[2]), nach andern wäre das Umgekehrte anzu-

---

[1]) Wir fassen hierbei Prov. 1—9 als Ganzes ins Auge, indem wir namentlich von den speziellen Warnungen vor Unzucht, Ehebruch, Bürgschaft, Faulheit und Falschheit in Kap. 5—7 absehen.

[2]) So Ewald S. 49. Delitzsch, Hiob 1864, S. 16 f.; PRE.² VI, 137. Riehm, Einl. II. 244. Nowack S. XXXII. Dillmann, Hiob

nehmen.[1]) Allein von dieser allgemeinen Anerkennung der zeitlichen Nachbarschaft beider Schriften erfährt die Frage nach der Entstehungszeit des Spruchbuches keinerlei direkte Förderung; denn die Datierung des Buches Hiob ist nicht minder umstritten als diejenige der Proverbien. Wir werden uns noch in einläßlicher Weise mit dem Verhältnis der Sprüche zu den anderweitigen Erzeugnissen der althebräischen Literatur zu beschäftigen haben. Vorläufig handelt es sich lediglich um die Tatsache, daß diesem Verhältnis — für sich allein betrachtet — hinsichtlich der Datierung unseres Buches ein nur sehr relativer Wert zukommt.

Eine dritte wichtige Instanz für die Feststellung der Zeit des Spruchbuches wäre die Sprache. Indessen erhebt sich hier von vornherein eine bedeutende Schwierigkeit. Abgesehen von der verhältnismäßigen Dürftigkeit dessen, was sich über die Entwicklung der hebräischen Sprache innerhalb der alttestamentlichen Literatur bestimmt sagen läßt,[2]) abgesehen auch von den Spracheigentümlichkeiten der althebräischen Poesie im allgemeinen[3]) und der Chokmaliteratur im besondern,[4]) liegt gerade auf dem vorliegenden Gebiet die Gefahr nahe, daß die Beweisführung sich im Kreise herumdreht. Jedem, der sich eingehender mit der alttestamentlichen Literatur, Sprache und Einleitungswissenschaft

---

S. XXX. Seyring, die Abhängigkeit der Sprüche Sal. Kap. 1—9 von Hiob 1889. König S. 409. Strack, Kommentar S. 4 f. Baudissin S. 767 f.

[1]) So Hitzig, die Sprüche Sal. 1858, S. 4 f. Cornill S. 234 f. Driver S. 467. Wildeboer S. 9. Pfeiffer S. 72.

[2]) Vgl. Kautzsch, Grammatik § 2. Driver S. 135. Klostermann, PRE.³ VIII, 124. Baudissin S. 18—20. Genaueres über die verschiedenen Epochen des Althebräischen bei Gesenius, Gesch. d. hebr. Sprache und Schrift 1815, §§ 9 ff. Ryssel, de Elohistae pentateuchici sermone 1878, S. 13—33. König, der Sprachbeweis in der Literarkritik, insbesondere des A. T., in StKr. 1893, S. 445—479.

[3]) Vgl. Dillmann, Hiob S. XXXVIII. König, Einl. S. 397. Kautzsch a. a. O. S. 13—15.

[4]) Vgl. Ewald S. 4 u. f. Delitzsch, Kommentar § 4 und S. 33 u. 38. Dillmann a. a. O. S. XXX. Driver S. 434 f.

befaßt, muß sich ja die Beobachtung aufdrängen, daß nicht nur die alttestamentliche Einleitungswissenschaft von der zugehörigen Sprachwissenschaft abhängig ist, daß vielmehr umgekehrt auch das Bild, welches der einzelne vom Entwicklungsgang der Sprache innerhalb der althebräischen Literatur gewinnt, sich beeinflußt zeigt durch die anderweitig gewonnenen Vorstellungen von der Entstehungsgeschichte jener Literatur. Wer beispielsweise aus sachlichen Gründen sich bestimmt sieht, die Proverbien und Hiob vor das Exil zu setzen, wird eo ipso die Spracheigentümlichkeiten dieser Bücher anders auffassen und dem Ganzen der althebräischen Sprache anderswo und anderswie eingliedern als derjenige, der die genannten Bestandteile des A. T. aus Gründen des Inhaltes in die nachexilische Zeit verlegt. In der Tat ist die Sprache des Spruchbuches in ganz entgegengesetzter Richtung verwendet worden, so von Ewald, Nöldeke und Oettli als Argument für vorexilischen Ursprung, von Hartmann, Kuenen und Wildeboer dagegen für nachexilischen. Mit Recht dürfte daher Reuß den Satz aufgestellt haben: „Die Sprache allein entscheidet hier nicht“ (§ 398).

„Wohl aber ist auf Geist und Richtung des Inhaltes zu merken,“ fährt der eben genannte Gelehrte fort, und es ist richtig, daß bis heute keine Seite des Spruchbuches in solch reichem Maße herangezogen worden ist, wie gerade sein Inhalt, damit die nötigen Anhaltspunkte für die Ermittlung der Entstehungszeit gewonnen werden möchten. Leider hat aber auch diese vierte Instanz mit ihrem Reichtum an neuen Gesichtspunkten — an und für sich betrachtet — keine bemerkenswerte Übereinstimmung herbeigeführt. Die beiden wichtigsten Gesichtspunkte, die sich aus dem Inhalt der Proverbien für ihre chronologische Untersuchung ergeben und tatsächlich stark verwertet worden sind, sind durch die Frage nach dem politischen, sozialen und überhaupt kulturellen Hintergrund des Buches einerseits und durch diejenige nach den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen desselben anderseits gegeben.

Nicht am wenigsten mit Rücksicht auf den politischen und sozialen Hintergrund der Sprüche gelangen z. B. Ewald, Delitzsch, Nowack, Oettli, König und Baudissin zu ihren eingangs mitgeteilten Ergebnissen. Andere kommen vorzugsweise auf Grund von Erwägungen religionsgeschichtlicher und ethischer Natur zu Resultaten, welche einen starken Gegensatz zu denjenigen der eben genannten Gelehrten bilden. Bei Vatke z. B. ist die Datierung der Proverbien und des Buches Hiob durch seine Theorie vom Entwicklungsgang der israelitischen Religion sozusagen prädestiniert (vgl. §§ 157 f. 163). Ähnlich verhält sich die Sache bei Holtzmann, welcher S. 294 ausführt: wie es eine bestimmte Epoche der prophetischen Literatur gebe, so auch der Spruchliteratur. Diese falle hinter die Entstehung des Gesetzes. Dorthin, d. h. nach H. in den Anfang der spätjüdischen, hellenistischen Zeit, passe sie allein. Auch bei Wellhausen, Kuenen und Wildeboer tritt die Gesamtauffassung der israelitischen Religionsgeschichte seitens der Betreffenden anläßlich ihrer Auffassung des Spruchbuches kräftig zu Tage. Reuß, Cornill und Kautzsch endlich kommen wenigstens auf Grund der allgemeinen Geistesrichtung der Proverbien zu ungefähr demselben Schluß wie Vatke und die nach ihm Genannten.

Es hat sich gezeigt, daß von den verschiedenartigen Materialien, die bis jetzt für die Datierung des althebräischen Spruchbuches vorzugsweise verwertet worden sind, keines zu einem befriedigenden Resultate geführt hat. Zudem hat sich die sachbezügliche Diskussion in den letzten Jahrzehnten wenigstens in der Hauptsache erschöpft. Um so eher dürfte es sich rechtfertigen, das schwierige Problem von einem verhältnismäßig neuen und, wie uns scheint, nicht unwichtigen Gesichtspunkte aus anzufassen und möglichst eingehend zu erörtern, von einem Gesichtspunkte aus, der zwar nicht selten gestreift und besonders in neuester Zeit kräftig hervorgehoben worden ist, der aber doch bisher nur nach

vereinzelten Seiten hin und nirgends mit zweckentsprechender Einläßlichkeit verwendet wurde. Die Frage, um welche es sich dabei handelt, und welche wir hiermit des näheren zu beantworten versuchen möchten, ist die, ob nicht eine vergleichende Untersuchung des althebräischen Spruchbuches einerseits und der Sprüche Jesu Ben Sira anderseits neues wertvolles Licht ergebe, um das Dunkel des Ursprungs der Proverbien einigermaßen aufzuhellen. Eine von beachtenswerten historischen Gesichtspunkten ausgehende sorgfältige Vergleichung dieser beiden Bücher läßt nämlich erkennen, daß mehr als ein wesentlicher und belangreicher Unterschied zwischen ihnen besteht, und diese Unterschiede sind ihrerseits geeignet, etliche charakteristische Merkmale der althebräischen Sprüche deutlicher hervortreten zu lassen, als dies sonst der Fall wäre, und erscheinen ebendeshalb auch dazu angetan, die an sich so schwierige Datierung der älteren Sprüche wenigstens in gewissem Grade zu erleichtern. Für diesen Vergleich mit dem Sirachbuch fassen wir die Proverbien in erster Linie als Ganzes ins Auge. Dem Unterschied zwischen den einzelnen Teilen derselben mag dabei um so eher nur untergeordnete Bedeutung beigemessen werden, als die zeitliche Aufeinanderfolge der betreffenden Abschnitte gegenüber der Hauptfrage nach der Datierung des Ganzen, wie bereits erwähnt, durchaus im Hintergrund der Diskussion steht.

Was nun zunächst die methodischen Voraussetzungen und Erwägungen anbetrifft, auf Grund deren wir die beabsichtigte Untersuchung an die Hand nehmen wollen, so dürfte von hier aus die Hoffnung, der Ermittlung der Entstehungszeit des alttestamentlichen Spruchbuches einen Schritt näher zu kommen, nicht ganz ungerechtfertigt erscheinen.

a) Bei Ben Sira dürfen wir eine ziemlich sichere Datierung auf Grund der bisherigen Arbeiten auf diesem Gebiet als gegeben betrachten. Es herrscht gegenwärtig annähernd Übereinstimmung

darüber, daß die Sprüche des genannten Schriftstellers aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. stammen, d. h. daß sie ums Jahr 180 v. Chr., vielleicht auch schon ein Jahrzehnt früher, jedenfalls aber vor dem Jahre 170 verfaßt wurden.[1]) Freilich nehmen Edersheim[2]), Zöckler[3]), Halévy[4]) und Baethgen[5]) an, Ben Sira sei 80 bis 100 Jahre früher anzusetzen. Auch Schechter[6]) scheint die Richtigkeit dieser Annahme vorauszusetzen, wenngleich er wenigstens mit der eventuellen Richtigkeit der von uns bevorzugten späteren Ansetzung rechnet.[7]) Daß aber die Sirachsprüche in der Tat dem Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts angehören, d. h. um 180 v. Chr. anzusetzen sind, dürfte Ryssel mit hinlänglicher Gründlichkeit dargetan haben, weshalb wir für das Nähere auf seine ausführlichen Auseinandersetzungen[8]) verweisen können. Wir fügen nur noch bei, daß auch die weitreichende schriftstellerische Abhängigkeit Ben Siras von den verschiedensten Stücken des Alten Testamentes

---

[1]) So Fritzsche, exeg. Handbuch z. d. Apokryphen d. A. T. 5. Lief. 1859, S. XIII—XVIII und SBL. III, 253 f. Nöldeke a. a. O. S. 165 f. Batke a. a. O. § 267. Seligmann, das Buch der Weisheit des Jesus Sirach in seinem Verhältnis zu den salom. Sprüchen und seiner historischen Bedeutung 1883, S. 4—11. Daubanton, het apokryphe boek Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ en de leertype daarin vervat, in Theologische Studiën IV u. V [1886 u. 1887], spez. IV, 238—250. Driver-Rothstein a. a. O. S. 439. Wildeboer, Sprüche S. XVII. Marti a. a. O. S. 199. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. A. III [1898], S. 157 ff. Frankenberg, Sprüche S. 8. Isr. Lévi, l'Ecclésiastique, première partie 1898, p. XXVII—XXXI. Cheyne a. a. O. S. 208. Ryssel, die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs, in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900, I, 230—475, spez. S. 235—239. Meusel a. a. O. S. 36 f. D. Strauß, sprachliche Studien z. d. hebr. Sirachfragmenten 1900, S. 5 u. 8. Schlatter, Israels Geschichte von Alexander dem Großen bis Hadrian 1901, S. 67 f. Baudissin a. a. O. S. 736.

[2]) In Wace, Apocrypha 1888, II, 4—9. — [3]) Die Apokryphen des A. T. 1891, S. 257 f. — [4]) Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte 1897, S. 66. — [5]) Die Psalmen, 2. A. 1897, S. XXVIII. — [6]) Schechter & Taylor, The Wisdom of Ben Sira 1899, S. 12 f. 35 f. — [7]) a. a. O. S. 37, Z. 14. — [8]) a. a. O.

einschließlich der כתובים, wovon im Verlaufe unserer Untersuchung noch eingehend die Rede sein soll, uns gegen die Versetzung dieses Autors in den Anfang der Ptolemäerzeit zu sprechen scheint. Daß andererseits Ben Sira nicht in die Zeit der Makkabäerkämpfe hinabgerückt werden darf, darüber herrscht gegenwärtig, so weit wir sehen, völlige Übereinstimmung. Die Makkabäer kennt er nicht, und Bekanntschaft mit unserm Danielbuch läßt sich, wie wir sehen werden, wenigstens nicht sicher nachweisen.[1]) Als eine unhaltbare Position erscheint es uns auch, wenn Willrich[2]) das Sirachbuch erst unter dem Schreckensregiment des Menelaos, d. h. um 170 v. Chr. entstanden sein läßt. Denn einmal nötigen weder die Gesamtstimmung des Buches noch die darin sich spiegelnden Zeitumstände zu einem derartigen Schluß;[3]) sodann aber verbieten uns gewisse Äußerungen Ben Siras direkt — und seit der Auffindung der hebräischen Fragmente ist dies erst recht der Fall —, auch nur ins Jahr 175 hinab zu gehen. Es kann nämlich gerade nach den abschließenden Teilen des Buches, speziell nach 45, 25 f.; 50, 24 und 51, 12⁹, keinem Zweifel unterliegen, daß der Verfasser noch das rechtmäßige, legitime Hohepriestertum vor sich hat. Damit stimmt der anerkennende, unbefangene und ungetrübte Ton, in welchem überhaupt von dieser Institution gesprochen wird, und welcher unter dem Schreckensregiment des Menelaos, wie auch schon unter Jason bei dem charaktervollen Jesus Sirach schlechterdings undenkbar wäre.[4]) Es dürfte sich sogar empfehlen, mit der Datierung Ben Siras nicht über das Jahr 180 hinabzugehen.[5]) Stellen wie Sir. 33 (36)[6]) erklären sich hinlänglich aus der syrischen Herrschaft und

---

[1]) Vgl. König, Einl. S. 489. Ryssel S. 236. — [2]) Juden und Griechen vor der makk. Erhebung 1895, S. 111 ff. — [3]) Vgl. Schlatter, Isr. Gesch. S. 7, Anm. 2. — [4]) Auch Isr. Lévi a. a O. S. XXVIII erblickt im Jahr 175 die unterste Grenze. — [5]) Vgl. über die Ereignisse der siebenziger Jahre des 2. vorchristl. Jahrhunderts Wellhausen a. a. O. S. 234 ff. und besonders Schlatter, Gesch. S. 73 ff. 329. — [6]) Bei der Kapitel- und Verszählung des Sirachbuches folgen wir der Zählung von

besonders dem syrischen Steuerdruck, der älter ist als die Herrschaft des Menelaos, und wollen überdies durch andere Stellen, in denen ein dankbar freudiger Ton herrscht, wie z. B. 51, 12 $^{1-15}$, ergänzt sein.[1]) Wir werden somit als richtig voraussetzen dürfen, daß das Buch des Jesus Sirach zu Anfang des 2. vorchristlichen Jahrhunderts und zwar spätestens ums Jahr 180 verfaßt worden sei. Damit haben wir einen festen Ausgangspunkt gewonnen, von welchem aus die Frage nach der Entstehungszeit der Proverbien aufs neue erwogen werden kann, und es müßte sich dieser Ausgangspunkt als um so wertvoller erweisen, je zahlreicher die Vergleichungspunkte und je inniger die Beziehungen zwischen beiden Büchern sein sollten.

b) Zugleich haben wir aber damit die unterste Grenzlinie gezogen, bis zu welcher hinab die kritische Untersuchung der Entstehungszeit des althebräischen Spruchbuches auszudehnen ist. Unsere zweite Voraussetzung lautet demnach: Ben Sira ist als terminus ad quem für die Frage nach der richtigen Datierung der Proverbien anzusehen. Die letzteren sind zum mindesten nicht jünger als das Sirachbuch. Allerdings möchte Siegfried sie, wie schon erwähnt, in jene Zeit hinab verlegen, „in der die Gefahren der seleukidischen Periode vorüber sind." Doch vermag er diese unerhörte Annahme durch keine irgendwie

---

Swete und Ryssel, fügen aber, soweit nötig, in Klammern die ursprüngliche Kapitelzählung, ev. auch eine anderwärts übliche Verszählung bei.

[1]) Freilich sind gerade diese 15 Doppelzeiler insofern kritisch anfechtbar, als sie sich in den Übersetzungen nicht finden, sondern erst durch die hebr. Fragmente bekannt geworden sind. So erklärt z. B. Norbert Peters (Der hebr. Text des Buches Ecclesiasticus 1902, S. 304—307) den betreffenden Abschnitt für unecht. Dagegen haben u. a. Schechter (S. 35 f.), Nöldeke (ZAW. 1900, S. 92) und Ryssel (StKr. 1902, S. 222) die Echtheit jenes Stückes aufrecht erhalten und begründet, und wir werden dasselbe auch im weitern Verlauf unserer Arbeit berücksichtigen. Vgl. darüber noch Isr. Lévi, l'Ecclésiastique, deuxième partie 1901, p. XLVII—LV. Übrigens würde selbst für den Fall, daß der Abschnitt unecht wäre, der terminus ad quem, zu dem wir bezüglich der Datierung des Sirachbuches gelangt sind, nicht alteriert.

einleuchtenden oder auch nur eingehenden Gründe zu stützen. Wohl weist der genannte Gelehrte darauf hin, daß die Sünder, von denen im Spruchbuch die Rede sei, sittenlose und verbrecherische Menschen, Räuber, Mörder, Ehebrecher, aber keine Feinde der Religion, noch Verfolger der Frommen seien. Allein selbst wenn man dieser Behauptung insofern beipflichten möchte, als die Proverbien nicht so sehr die spezifisch religiöse, wie die moralische Seite des menschlichen Verhaltens ins Auge fassen, so ist doch schlechterdings nicht einzusehen, weshalb man nun das Spruchbuch in die Zeit nach der makkabäischen Bewegung versetzen sollte. Zeigt sich denn der Sündenbegriff der nachmakkabäischen Zeit minder stark religiös bestimmt als derjenige der vormakkabäischen oder vorexilischen? Angenommen einmal, die Sittenlosigkeit und das Verbrechertum jener in den Proverbien figurierenden verkommenen Individuen sei mit einem gewissen äußerlichen Religionsbetrieb Hand in Hand gegangen, deutet dann diese Sorte von Leuten mehr auf die nachmakkabäische Zeit als z. B. auf die Zeit der Propheten? Siegfried behauptet, der Weisheitslehrer predige nicht Treue gegen die Religion, Warnung vor Abfall, sondern Moral (מוסר). Aber besteht denn für den Spruchdichter eine solche Antithese von Religion und Moral? Sind nicht gerade nach dem Motto des ganzen Buches יִרְאַת יְהוָֹה und מוּסָר parallele Begriffe (Prov. 1, 7)? Gewiß treten ja in den Proverbien nicht die spezifisch religiösen Lebensäußerungen, namentlich nicht die spezifisch israelitisch-jüdischen Religionsübungen in den Vordergrund. Indessen spricht gerade dieser Umstand mindestens ebenso sehr für eine weit frühere Zeit, wie für die von Siegfried ins Auge gefaßte Epoche. Abgesehen von alledem verbieten uns aber auch direkte und unabweisbare Gegengründe jede Verlegung des Spruchbuches in die Zeit nach Ben Sira. Zwei Punkte mögen genügen. Die Sprache Ben Siras ist anerkanntermaßen jüngeren Datums als diejenige der Sprüche, wovon später genauer die Rede sein soll. Sodann hat Sirach

die Proverbien gekannt und benutzt, wie ebenfalls noch ausführlich gezeigt werden soll.[1]) In der Tat können wir denn auch für unsere zweite Voraussetzung, wonach das althebräische Spruchbuch zum wenigsten nicht jünger ist als Ben Sira, mit der einzigen erwähnten Ausnahme auf allseitige Zustimmung zählen.[2])

c) Eine weitere wichtige Erwägung, die uns bei der beabsichtigten Untersuchung leitet, besteht darin, daß die alttestamentlichen Proverbien und die Sprüche Jesu Ben Sira durchaus derselben Literaturgattung — letzteres Wort im engsten Sinne genommen — angehören. Schon Bruch hat auf die Gleichartigkeit beider Bücher als zweier Denkmäler der praktischen Richtung der hebräischen Weisheitslehre hingewiesen (a. a. O. S. 67 f.). In ähnlichem Sinne bezeichnen Vatke (§ 269) und Zöckler (Apokr. S. 255 f.) das Sirachbuch als ein „Seitenstück" zu den salomonischen Sprüchen, und Schürer nennt Jesus Sirach treffend den „außerkanonischen Doppelgänger des kanonischen Spruchbuches" (PRE.³ I, 650; vgl. Gesch. d. jüd. Volkes III, 3. A. S. 157). Über die Frage nach einem allfälligen mehr oder minder ausgedehnten Unterschied beider Bücher hinsichtlich ihrer Zeit, ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, ihrer sittlich-religiösen Geistesrichtung, ihrer literarischen Beziehungen und ihrer Sprache ist damit noch nichts ausgesagt. Es handelt sich zunächst lediglich um die Selbigkeit der Literaturgattung, um die Homogenität beider Literaturerzeugnisse als solcher. Beide Schriften stellen sich im Prinzip dieselbe Aufgabe. Sie sind der positiven Darlegung der hebräischen Weisheitslehre gewidmet. Genauer

---

[1]) Eventuell wäre als dritte direkte Gegeninstanz gegen Verlegung der Sprüche in nachmakkabäische Zeit noch Aristobul, der älteste bekannte jüdische Philosoph, zu nennen, der unter Ptolemäus VI. Philometor (180—145 v. Chr.) in Alexandria lehrte und bereits die griechische Übersetzung der Proverbien kannte (Schlatter, Gesch. S. 35 u. 47). Da jedoch die Echtheit der Aristobulfragmente bestritten ist, so lassen wir dieses dritte Argument auf sich beruhen.

[2]) Gegen Siegfried hat sich schon Wildeboer (Tijdbepaling) gewendet. Vgl. auch Baudissin S. 736.

gefaßt, ist ihr Zweck nicht sowohl theoretischer, als praktischer Natur. Es ist beiden Büchern prinzipiell an der Mitteilung einer Weisheit gelegen, welche zu einer richtigen und glücklichen Lebensführung anleiten und befähigen soll. Diese Homogenität der beiden Literaturprodukte ist nun für unsere Aufgabe von wesentlichem Belang, da sich aus ihr folgende wichtige Erwägung ergibt. Sollten das althebräische Spruchbuch und die Sprüche Ben Siras aus ungefähr demselben Zeitraum stammen, so müßten nicht allein die politischen, kulturellen, religiösen, literargeschichtlichen und sprachlichen Verhältnisse, welche in dem einen der beiden Werke zu Tage treten, im allgemeinen auch dem zweiten zu Grunde liegen, sondern es würde sich eben vermöge der oben konstatierten Gleichartigkeit beider Schriften noch eine andere wesentliche Übereinstimmung erwarten lassen. Wir meinen, die beiden Bücher würden unbeschadet der subjektiv-individuellen Eigenart ihrer Verfasser doch in der Gesamtauffassung vom Wesen und Begriff der Weisheit und hinsichtlich des Objektes, an welchem das Interesse des Weisheitslehrers vorwiegend haftet, das eigentümliche Gepräge, die allgemeine Geistesrichtung, überhaupt den Gesamtcharakter der betreffenden gemeinsamen Entstehungszeit nicht verleugnen können. Die Berechtigung einer derartigen Voraussetzung müßte sofort in Frage gestellt werden, wenn es sich nicht um völlig homogene Literaturerzeugnisse handelte, wenn z. B. das eine von ihnen einer mehr philosophisch-spekulativen, das andere einer mehr religiös-praktischen Richtung huldigte, oder wenn ein jedes sich mit der Behandlung eines speziellen Gegenstandes aus dem Gebiet der hebräischen Weisheitslehre begnügte, oder wenn das eine palästinensischer, das andere griechischer Herkunft wäre u. s. f. Das ist nun aber nicht der Fall. Sollten daher in Bezug auf den historischen Hintergrund wie in Bezug auf die ganze Geistesrichtung der beiden Bücher ungeachtet ihrer Homogenität doch

erhebliche Unterschiede zwischen ihnen zu Tage treten, so müßte je nach Art, Umfang und Grad dieser Verschiedenheit auch die Annahme eines mehr oder weniger ausgedehnten zeitlichen Unterschiedes zwischen Ben Sira und dem alttestamentlichen Spruchbuch sich aufdrängen.

d) Die soeben dargelegte methodische Erwägung würde manches von ihrer Brauchbarkeit und Tragweite einbüßen, wenn Ben Sira in die Zeit der Makkabäerkämpfe hinunterzurücken wäre. Dann könnte es an sich leicht der Fall sein, daß sowohl hinsichtlich der politischen Voraussetzungen als auch hinsichtlich der religiösen Geistesrichtung der zu vergleichenden Schriften sehr erhebliche Unterschiede zu Tage träten, ohne daß doch schon deshalb etwas wesentlich anderes als überhaupt vormakkabäische Entstehungszeit der Proverbien anzunehmen nahe läge. Denn die Gewalttätigkeiten des Antiochus Epiphanes und die dadurch hervorgerufene jüdische Erhebung bilden unstreitig den bedeutendsten Wendepunkt in der Geschichte des nachexilisch-vorchristlichen Judentums überhaupt. Schon Holtzmann deutet an, wie wichtig der Unterschied zwischen vormakkabäischer und nachmakkabäischer Zeit für die nachexilische Literatur sei (a. a. O. S. 295). Sodann spricht sich Smend ausdrücklich dahin aus: „Es scheint mir, daß zwischen dem früheren und dem späteren Judentum, d. h. dem vormakkabäischen und dem nachmakkabäischen, schärfer unterschieden werden muß, als das gewöhnlich geschieht" (a. a. O. S. VII). Ähnlich betont Wildeboer jenen Unterschied (Kommentar S. XVI). Ebenso erinnert Schlatter daran, daß es nicht angehe, die Ergebnisse derjenigen Bewegung, welche seit der Katastrophe unter Epiphanes begonnen habe, in die alte Zeit zurückzutragen (Gesch. S. 24). Nun haben wir aber oben gezeigt, daß die Sprüche Jesu Ben Sira vor dem Jahre 175 anzusetzen sind, und daß es überhaupt nicht geraten erscheint, damit über das Jahr 180 hinabzugehen. Sirach repräsen-

tiert die Weisheit des vormakkabäischen Judentums. Somit fällt nicht nur die im vorliegenden Alinea erörterte eventuelle Minderwertigkeit der unter c) angestellten methodischen Erwägung außer Betracht, sondern die Berechtigung und Tragweite der letzteren wird gerade durch den Umstand, daß beide Schriften vormakkabäisch sind, in gewissem Grade noch erhöht.

Anregungen zu einer vergleichenden Untersuchung des althebräischen Spruchbuches und der Sprüche Ben Siras finden sich in der neueren einschlägigen Literatur mannigfach, teils nur flüchtig andeutend, teils ausführlicher. Abgesehen von dem bereits vorhin unter c) Zitierten ist zunächst namentlich auf Seligmann zu verweisen, der sich speziell über die Ähnlichkeit und Verwandtschaft beider Bücher am eingehendsten geäußert hat (a. a. O. S. 19 ff.). Nur zur Ergänzung des auf den betreffenden Seiten Ausgeführten deutet Seligmann auch einige ihm bedeutsam erscheinende Verschiedenheiten zwischen beiden Werken an (S. 29 f.). Während aber Bruch, Vatke, Seligmann, Zöckler und Schürer aus dem Verhältnis Ben Siras zu den Proverbien keinerlei Folgerungen für die Entstehungszeit der letzteren ableiten und auch Driver sich mit der Bemerkung begnügt, das Sirachbuch verdiene mit dem Buch der Sprüche verglichen zu werden (S. 439), ziehen dagegen Holtzmann (S. 293. 295. 300), Cornill (S. 225), Kuenen (S. 90), Wildeboer (Kommentar S. XVI) und Frankenberg (Kommentar S. 6 u. 8) aus der Ähnlichkeit und Verwandtschaft beider Schriften den Schluß, dieselben seien auch hinsichtlich ihrer Entstehungszeit als einander nahe stehend zu betrachten. Auf die Frage nach dem Unterschied beider Werke wird dabei nicht des näheren Rücksicht genommen. Nun sind ja unstreitig der verwandtschaftlichen und übereinstimmenden Charakterzüge zwischen dem althebräischen Spruchbuch und demjenigen Ben Siras manche nachzuweisen.

Es ist dieser Umstand durch die oben besprochene Homogenität beider Literaturerzeugnisse geradezu gegeben. Eben daher hat man aber nicht nötig, zu seiner Erklärung noch das Postulat der zeitlichen Nachbarschaft dieser Schriften aufzustellen. Schon Nowack sagt, die große Verwandtschaft zwischen beiden Büchern finde ihre Erklärung teils in der Nachahmung der Proverbien durch Jesus Sirach . . . teils im Charakter der Spruchpoesie, der zu große Veränderungen nicht zuließ (S. XXXVIII). Eine andere Frage ist es, ob nicht die vergleichende Untersuchung der alttestamentlichen Sprüche und des Sirachbuches gewisse belangreiche Unterschiede zu Tage fördere, welche bei der Ermittlung der Entstehungszeit des erstgenannten Buches mit Erfolg verwertet werden und so oder so ins Gewicht fallen könnten. Der erste, der in prinzipieller Weise die Bedeutung dieser Frage betont und sie im Sinne des vorexilischen Ursprungs der Proverbien bejaht hat, ist u. W. von Orelli (ThLB. 1898, S. 230; 1901, S. 5 f.). Außer ihm hat besonders Meusel verschiedene beachtenswerte Unterschiede zwischen den beiden Büchern nachdrücklich hervorgehoben (S. 36—41) und sich dadurch im Zusammenhang mit noch andern Gründen bestimmen lassen, die Proverbien in der Hauptsache der vorexilischen Zeit zuzuweisen.

Wenn wir nunmehr im Begriffe stehen, die Frage nach dem Unterschied des althebräischen Spruchbuches und der Sprüche Jesu Ben Sira zum Gegenstand einer speziellen und eingehenden Untersuchung zu machen, so dürfte sich diese, abgesehen von den pag. 19 ff. dargelegten inneren Gründen auch noch durch zwei Erwägungen mehr äußerer Natur rechtfertigen. 1. Jene für die Datierung der Proverbien so belangreiche Frage ist bis jetzt noch keineswegs von allen hieher gehörigen Gesichtspunkten aus erörtert worden, und auch an den Punkten, wo bereits eine Erörterung stattfand, wurde die Sache doch meistens noch nicht mit der wünschenswerten, zweckentsprechenden Einläßlichkeit an die Hand genommen. 2. Mag die Originalität der in den letzten Jahren

entdeckten und veröffentlichten hebräischen Sirachfragmente immer noch eine umstrittene sein, so ist doch durch diese Errungenschaften nicht nur das Interesse für Ben Sira und unter anderm auch für sein Verhältnis zum A. T. neu geweckt und belebt worden, sondern es haben durch jene Fragmente auch die Kenntnis des ursprünglichen Sinnes zahlreicher Sirachworte, ferner der Einblick in das eben erwähnte Verhältnis Ben Siras zur alttestamentlichen Literatur und endlich die Kenntnis der Sprache Ben Siras wenigstens indirekt eine höchst schätzenswerte Förderung erfahren.

Die ähnlichen und gemeinsamen Züge der beiden mit einander zu vergleichenden Bücher werden uns in ihrer Besonderheit, soweit sie nicht naturgemäß in die Untersuchung hereinspielen, hier nicht weiter beschäftigen.[1]) Es liegt aber auch nicht im Bereich unserer Aufgabe, auf alle möglichen Unterschiede zwischen den beiden Werken des näheren einzutreten. Wir gedenken vielmehr nur solche Unterschiede zu erörtern, welche für die Frage nach der Entstehungszeit des althebräischen Spruchbuches insofern von Belang sind, als ihre diesbezügliche Tragweite sich vermittelst bestimmter historischer Anhaltspunkte, wie sie die israelitisch-jüdische Geschichte darbietet, irgendwie ermessen läßt. Wir werden z. B. auf den Unterschied der Ethik beider Schriften, soweit wenigstens diese Frage nicht mit derjenigen nach den sozialen Voraussetzungen und religiösen Vorstellungen unserer Bücher zusammenhängt, grundsätzlich nicht näher eintreten. So interessant und wichtig jener Unterschied für die Erörterung des kirchlichen Ansehens, bezw. des kanonischen oder apokryphischen Charakters dieser Bücher sein mag, so wenig hat seine Untersuchung für den vorliegenden Zweck zu bedeuten.

---

[1]) In dieser Hinsicht mag ein Hinweis auf Seligmann S. 19 ff. und etwa noch auf Holtzmann a. a. O. genügen.

Es würden sich schwerlich auch nur einigermaßen sichere historische Anhaltspunkte für die Bemessung der chronologischen Tragweite eines eventuell festzustellenden ethischen Unterschiedes zwischen den Proverbien und dem Sirachbuch gewinnen lassen. Die Verschiedenheit der schriftstellerischen Individualität und Subjektivität äußert sich auch im ethischen Standpunkt zu sehr, als daß man aus dem letzteren zuverlässige chronologische Schlüsse ziehen könnte. Zudem wird gerade die Ethik des althebräischen Spruchbuches von den modernen Forschern höchst ungleich taxiert. Während Umbreit und Delitzsch ihr durchaus eine führende Rolle in der menschlichen Sittenlehre einräumen, wird ihr Wert von Frankenberg äußerst gering angeschlagen. Andere, wie Driver, von Orelli und zum Teil auch Wildeboer warnen vor einer ungerechten Beurteilung der in den Proverbien enthaltenen ethischen Grundsätze.[1]) — Auch auf den Unterschied der poetischen Form, in welche unsere beiden Literaturwerke gefaßt sind, auf die mannigfaltige Verwendung der Spruchzeile und dergleichen werden wir nicht eingehen. Zwar ist in diesem Stück — um nur die Hauptstationen zu bezeichnen — von den beiden Sammlungen Prov. 10, 1—22, 16 und Prov. 25—29 zu den einleitenden Reden Kap. 1—9 und wieder von den letzteren zu Sirach hinüber anerkanntermaßen eine Weiterbildung zu beobachten.[2]) Allein diese formale Verschiedenheit beider Bücher als Maßstab für ihren zeitlichen Abstand verwerten zu wollen,

[1]) Näheres über die Sittenlehre der beiden Bücher bei Umbreit a. a. O. S. L—LII. Bruch S. 102 ff. 310 ff. Zöckler, Sprüche § 1 u. § 15. Delitzsch, Kommentar S. 35 f. u. PRE.[2] XIV, 568. Öhler, Theologie des A. T. 3. Aufl. 1891, §§ 241 ff. Driver S. 423 Anm. 3. Wildeboer, Kommentar S. XVIII f. Pfeiffer S. 106 ff. 182 ff. 223 ff. C. von Orelli, ThLB. 1898, S. 231. Marti S. 237—240, vgl. 251 ff. Frankenberg, vielfach im Kommentar. Fritzsche Kommentar z. Sir. S. XXVI. XXXIII f. Seligmann S. 47. Daubanton a. a. O. IV, 433 ff. u. V, 21 ff. Edersheim a. a. O. II, 16 f. Zöckler, Apokr. S. 5 f. und Ryssel in Kautzsch, Apokr. S. 230.

[2]) Vgl. über den bezüglichen Unterschied zwischen den Proverbien und Sirach vor allem Seligmann S. 29—38 und Meusel S. 40.

wäre schon darum ziemlich aussichtslos, weil wir speziell bei Sirach mit der Imitation zu rechnen haben, welch letztere ebenso sehr auf die ältesten Spruchformen, wie auf spätere zurückgreifen kann. Daher erklärt auch Delitzsch die von Ewald angewandte Schlußfolgerung, daß Sprüche, welche die Merkmale der ältesten Spruchdichtung tragen, salomonisch, die andern nachsalomonisch seien, für trüglich, indem sonst, wie er bemerkt, vieles bei Sirach salomonisch sein müßte und manche neuere jüdische Sprüche vielleicht Jahrtausende zurückdatiert werden möchten.[1])

Welches sind denn nun die wesentlichen Gesichtspunkte, auf die wir bei der beabsichtigten Untersuchung unser Augenmerk zu richten haben? Wenn Reuß[2]) sagt, das Buch des Siraciden biete in Geist und Form manche Zeichen der Verwandtschaft mit dem salomonischen Spruchbuch, aber noch mehr, wodurch es sich von demselben unterscheide, so kann man ihm hierin zustimmen. Wenn er dagegen die Charakteristik dieses Unterschiedes mit der Bemerkung erledigt, daß das erstgenannte Buch mehr Gruppierung aufweise und überhaupt nicht die Arbeit mehrerer, auch zeitlich sich fern stehender Sammler fremder und volkstümlicher Weisheit, sondern diejenige eines einzelnen Denkers und Sittenlehrers sei, so hat er damit zwar dem äußern Unterschied, keineswegs aber der innern, materiellen Seite desselben Rechnung getragen. Man wird sich nämlich der Beobachtung kaum verschließen können, daß das althebräische Spruchbuch einerseits und die Sprüche Jesu Ben Sira anderseits sich durch eine Reihe charakteristischer Merkmale historischer Natur

---

[1]) Vgl. hinsichtlich der Form der Sprüche und des Sirachbuches außer Seligmann und Meusel besonders noch Ewald S. 6—10. 42 f. 47 f., Delitzsch, Kommentar S. 7—21, Zöckler, Sprüche § 14, Nowack S. X—XXI, Fritzsche, Sir. S. XXVI f., Ryssel in Kautzsch, Apokr. S. 231 f. nebst der an letzterer Stelle und S. XXIX zitierten Literatur, Hubert Grimme, Mètres et strophes dans les fragments hébreux du manuscrit A de l'Ecclésiastique 1901 und N. Peters a. a. O. § 12 nebst der hier erwähnten Literatur.

[2]) a. a. O. § 447.

von einander unterscheiden. Historisch nennen wir diese Unterscheidungsmerkmale, insofern sie sich weder aus der Subjektivität des Schriftstellers irgendwie zureichend erklären lassen, noch überhaupt als bloße Zufälligkeiten, als Akzidentalien aufgefaßt werden können, insofern sie vielmehr einzig in dem durch den Wandel und Wechsel der Zeit bedingten unterschiedlichen Gepräge des israelitisch-jüdischen Geschichtsverlaufs ihren zureichenden Erklärungsgrund finden. Jene charakteristischen Unterscheidungsmerkmale unserer beiden Bücher lassen sich zunächst in folgender Weise zusammenfassen:

a) Vergleicht man die beiden Literaturwerke unter spezieller Berücksichtigung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, der sich in einem jeden von ihnen widerspiegelt, so erhellt daraus zur Genüge, daß die politischen, kulturellen, religiösen, literargeschichtlichen und auch sprachlichen Verhältnisse, die dem althebräischen Spruchbuch zugrunde liegen, sich von den in den Sprüchen Ben Siras vorausgesetzten erheblich unterscheiden.

b) Ein weiterer, nicht minder augenfälliger Unterschied zwischen den beiden Büchern erstreckt sich auf die in denselben vorherrschende Geistesrichtung, auf die Gesamtauffassung vom Wesen und Begriff der Weisheit, sowie auf den Gegenstand und Inhalt, an welchem das Interesse des Weisheitslehrers vorzugsweise haftet. Während nämlich bei Ben Sira das spezifisch nationale, israelitisch-jüdische Moment nachdrücklich, ja begeistert in den Vordergrund gestellt wird, tritt dasselbe in den Proverbien durchaus in den Hintergrund.

Welche Tragweite diesen Hauptunterscheidungsmerkmalen unserer beiden Schriften mit Rücksicht auf die Datierung des alt-

hebräischen Spruchbuches zukomme, wird später zu erörtern sein. Das Schwergewicht der Untersuchung dagegen ist nun auf die nähere Ausführung, Begründung und Beleuchtung des Inhaltes der soeben aufgestellten Sätze zu legen. Dabei gedenken wir das Verhältnis der beiden Bücher zur sonstigen nationalen, bezw. zur alttestamentlichen Literatur, welches sowohl mit dem Inhalt der ersten, als auch mit demjenigen der zweiten These in Zusammenhang steht, um seiner außerordentlichen Wichtigkeit willen nebst einem Anhang über die sprachliche Differenz beider Werke in einem besondern Hauptteil zu erörtern.

So ergibt sich für unsere Arbeit folgende Gliederung. Ein erster Hauptteil ist der Untersuchung und Vergleichung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes beider Bücher, speziell der Darlegung des bezüglichen Unterschiedes zwischen ihnen zu widmen. Ein zweiter Hauptteil hat sich mit dem verschiedenen Geist der beiden Schriften zu befassen. Ein dritter Hauptteil endlich soll ihr unterschiedliches literarisches Verhältnis zum Alten Testament und anhangsweise auch ihre sprachlichen Unterschiede darlegen.

Es erübrigt noch ein Wort über den Text der zu vergleichenden Bücher und über die einschlägige Literatur. Hinsichtlich des Textes der Proverbien können wir uns kurz fassen. Bekanntlich schrumpft der Wert, den die LXX und auch die andern Übersetzungen für die Bereinigung des masoretischen Textes der Sprüche besitzen, auf ein Minimum zusammen. Für unsere Untersuchung freilich ist, wie sich zeigen wird, gerade das vielfache Einhertreten der LXX auf eigner Spur interessant und lehrreich. In Bezug auf den gegenwärtigen Stand der Textkritik zu מִשְׁלֵי ist jetzt unstreitig als beste und reichhaltigste Fundgrube Müller & Kautzsch, The Book of Proverbs, critical edition of the Hebrew text with notes 1901 zu nennen. Daneben möchten wir aber außer dem bei Delitzsch und andern Kommentatoren sich findenden Material auch die von Kamphausen besorgte Zusammenstellung der textkritisch wichtigsten Stellen unseres Buches in Kautzsch, Heilige Schrift des A. T., Beilagen 1894, S. 81—84 nicht unerwähnt lassen. — Was sodann die viel besprochene Frage nach der ursprünglichen Textgestalt Ben Siras und ihrer Restitution betrifft, so wird man es als Ergebnis der zu außerordentlicher Fülle und Weitschichtigkeit gediehenen Arbeiten auf diesem Gebiete betrachten können, daß

bei denjenigen umfangreichen Abschnitten des genannten Buches, auf welche die hebräischen Fragmente sich erstrecken, für jene Textrestitution in erster Linie diese letzteren in Betracht fallen, während die Übersetzungen, speziell die griechische und die syrische, dabei zwar als eine äußerst wertvolle und für die kritische Arbeit unentbehrliche Ergänzung des hebräischen Textes zu gelten haben, aber eben doch erst an zweiter Stelle kommen, daß dagegen bei den übrigen Partien unseres Buches vor allem die beiden erwähnten Übersetzungen der Ermittlung des ursprünglichen Textes zu dienen geeignet sind. Es braucht kaum beigefügt zu werden, daß damit das Gewicht der hebräischen Fragmente und der genannten Übersetzungen für die Textrestitution nur erst allgemein angegeben ist, und daß es im einzelnen Falle die verschiedenen Zeugen sorgfältig zu vergleichen und ihren Wert abzuwägen gilt. Bezüglich der von S. Margoliouth (The Origin of the „original Hebrew" of Ecclesiasticus 1899) bestrittenen Echtheit der hebräischen Sirachfragmente verweisen wir auf Schechter & Taylor (a. a. O. S. LXX—LXXV), König (Die Originalität des neulich entdeckten hebr. Sirachtextes 1899), Smend (ThLZ. 1899, S. 505 f. u. 1900, S. 129—134), Kautzsch (Apokr. S. XXVIII f.), Nöldeke (ZAW. 1900, S. 93 f.), Strauß (a. a. O. S. 2—4), J. Lévi (L'Eccl., prem. partie p. XVIII s.; deux. partie p XVIII—XXI. XXXIX—XLV), N. Peters (§ 5) und insbesondere auf Ryssel (Die Herkunft der hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach, in StKr. 1902, S. 406—420). Anderweitige Literatur über diese Frage findet sich bei Strauß, Peters und Ryssel verzeichnet. Gestützt auf die soeben erwähnten Bearbeitungen des schwierigen und verwickelten Gegenstandes, vor allem auf diejenige, die der zuletzt genannte Gelehrte bietet, nehmen wir an, „daß uns in den neuentdeckten Fragmenten zumeist der hebräische Urtext erhalten ist" (Ryssel a. a. O. S. 419), und daß dieselben keineswegs eine bloße Rückübersetzung repräsentieren. Andernfalls wären u. E. die Vertreter der eigentlichen Rückübersetzungshypothese z. B. genötigt, einen zureichenden Erklärungsgrund für Fragmentstellen wie 50, 24 und 51, 12 $^{1-15}$ beizubringen, denen gegenüber der Text der Übersetzungen versagt. Freilich hat ja die Textkritik auch nachgewiesen, daß die Fragmente an zahlreichen Stellen augenscheinlich einen sekundären Charakter zeigen. Man vergleiche die betreffenden Noten Schechters & Taylors a. a. O. nebst den Bemerkungen Smends in Th.LZ. 1899, Nr. 18, die Anmerkungen im Kommentar von J. Lévi, die kritischen Noten und Untersuchungen bei Peters, namentlich aber die eingehenden Detailerörterungen Ryssels in StKr. 1900, 363 ff 505 ff.; 1901, 75 ff. 269 ff. 547 ff.; 1902, 205 ff. 347 ff. Auf Grund dieser Ergebnisse der textkritischen Arbeit gehen wir bei unserer Untersuchung von der Annahme aus, daß wir es bei den hebräischen Sirachfragmenten mit einem unstreitig stark beschädigten und der bereinigenden Ergänzung seitens der wichtigsten Übersetzungen dringend bedürftigen Text zu tun haben mit einem Text, dessen Originalität aber doch soweit wird vorausgesetzt werden dürfen, als nicht eben jene Übersetzungen und überhaupt unabweisbare Gründe zu etwas anderem nötigen. Wir legen ihn denn auch bei denjenigen Partien des Sirachbuches, über welche die Fragmente sich er-

strecken, mit dem angedeuteten Vorbehalt unserer Untersuchung zu Grunde. Und zwar haben wir außer den bereits erwähnten Werken von Schechter & Taylor, Lévi und Peters noch folgende Ausgaben des hebräischen Textes benutzt: Cowley & Neubauer, The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus 1897. Smend, das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach 1897. Schlatter, das neugefundene hebräische Stück des Sirach 1897. G. Margoliouth, The original Hebrew of Ecclesiasticus XXXI, 12—31 and XXXVI, 22—XXXVII, 26, in JQR. Nr. 45, Oktober 1899, S. 1—33. J. Lévi, Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique, in REJ. XL, Janv.-Mars 1900, p. 1—30. E. N. Adler, Some missing Chapters of Ben Sira, in JQR. Nr. 47, April 1900, S. 466—480. Schechter, A further Fragment of Ben Sira, in JQR. Nr. 47, April 1900, S. 456—465. M. Gaster, A new Fragment of Ben Sira, in JQR. Nr. 48, Juli 1900, S. 688—702. Strack, die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs 1903. Hinsichtlich des Textes, des Charakters und des Wertes der Übersetzungen des Sirachbuches, die bis zur Entdeckung der hebräischen Fragmente allein in Betracht kamen, und die auch jetzt noch für das Studium derjenigen Teile des Werkes, auf welche jene Fragmente sich nicht erstrecken, maßgebend sind, verweisen wir in erster Linie auf Ryssel (in Kautzsch, Apokr. S. 242—255) und im übrigen noch auf die seither erschienene Bearbeitung des Gegenstandes bei Peters (§§ 6—9). Es handelt sich wesentlich um die griechische und syrische Übersetzung. Beim griechischen Text ist es speziell für unsere Untersuchung von großer Wichtigkeit, daß wir von den Glossen, durch welche derselbe überwuchert und korrumpiert ist, schlechterdings absehen. Denn jene Glossen repräsentieren im Unterschied vom ursprünglichen Sirachbuch einen neuen, Ben Sira fremden und beträchtlich spätern Gedankenkreis, welcher sich für den Vergleich zwischen den Proverbien und Sirach als störend und irreleitend erweisen müßte. Über den „Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie" ist vor allem Schlatter (Sirach S. 5—7. 103—191 und Isr. Gesch. S. 157 f.), sowie auch Ryssel (a. a. O. S. 245—248) zu vergleichen. Die syrische Übersetzung wurde noch von Fritzsche gering taxiert (Kommentar S. XXIV). Gegenwärtig scheint jedoch unter den Sachkundigen Übereinstimmung darüber zu herrschen, daß sie wie die griechische direkt aus dem Hebräischen geflossen ist, und daß daher beide als ungefähr gleichwertig zu betrachten sind. Näheres über diese Frage findet man bei Nöldeke (altt. Lit. S. 168), Seligmann (S. 16), Edersheim (a. a. O. S. 26—29), Zöckler (Apokr. S. 260), König (Einl. S. 487 f.), Schürer (PRE.³ I, 651; Gesch. d. j. V. 3. Aufl. III, 160), Schlatter (Sir. S. 5 f.), J. Lévi (L'Eccl. 1898, p. L—LIII) und besonders bei Ryssel (a. a. O. S. 242. 250—255) und Peters (§ 9). Für diejenigen Abschnitte der Schrift Ben Siras, bei welchen man in der Hauptsache auf die beiden erwähnten Übersetzungen angewiesen ist, haben wir unter steter Berücksichtigung der einschlägigen textkritischen Arbeiten die Septuagintaausgabe von Swete (2. Aufl. 1895—1899) zugrunde gelegt. Wo es sich um die Vereinigung des hebräischen und griechischen Textes durch die syrische Übersetzung handelt,

waren wir vollständig auf das in den bisher erwähnten Werken enthaltene sachbezügliche Material angewiesen. Endlich ist noch zu bemerken, daß wir uns überall da, wo nichts anderes namhaft gemacht ist, der Textrestitution und der Textauffassung Ryssels (in Kautzsch, Apokryphen und in StKr.) anschließen. — Auf eine besondere Zusammenstellung der zahlreichen Literatur, welche für die vorliegende Arbeit in stärkerem oder geringerem Grad und Umfang in Betracht kommt, verzichten wir. Hoffentlich ist in dieser Richtung nichts Wichtiges übersehen worden. Wie bisher, so werden wir auch im weitern Verlauf unserer Untersuchung die einzelnen Werke jeweils erst an der Stelle nennen, an welcher zum erstenmal auf sie Bezug genommen werden muß.

Erster Hauptteil.

Der zeitgeschichtliche Hintergrund der beiden Bücher.

Es hieße den Rahmen unserer Aufgabe überschreiten, wollten wir versuchen, von dem historischen Hintergrund des althebräischen Spruchbuches einerseits und der Sprüche Jesu Ben Sira anderseits ein möglichst vollständiges, abgerundetes Bild zu entwerfen.[1]) Wir haben es, wie schon bemerkt, hier lediglich mit den charakteristischen Unterscheidungsmerkmalen zwischen den zeitgeschichtlichen Voraussetzungen beider Bücher zu tun. Gewiß enthalten die Proverbien zahlreiche Sprüche, welche sich in mehr als einer Hinsicht aus dem Zeitalter Ben Siras begreifen ließen, wie umgekehrt das Buch des letzteren nicht wenig Sprüche enthält, welche in verschiedener Hinsicht aus einer früheren Zeit, die vorexilische nicht ausgenommen, erklärt werden könnten. Es hängt dieser Umstand wesentlich mit dem auf das allgemein Menschliche gerichteten Charakter zusammen, welcher der hebräischen Weisheit vorzüglich in ihren älteren Entwicklungsstadien eignet. Da treten eben die Unterschiede des Geschichtsverlaufs nicht so rasch und kräftig hervor, wie bei Schriften, deren Zweck und Aufgabe mit

---

[1]) Vgl. in Bezug auf das Ganze des historischen Hintergrundes Ben Siras Seligmann S. 39—74; Wellhausen a. a. O. S. 230-234; Strauß S. 5—8; Schlatter, Gesch. S. 67—73. Beim Spruchbuch mit seiner im ganzen wie im einzelnen noch unsicheren Entstehungszeit wäre eo ipso der Versuch einer zusammenfassenden Zeichnung seines zeitgeschichtlichen Hintergrundes von vornherein weit schwieriger als bei dem verhältnismäßig sicher datierbaren Jesus Sirach, wo man nicht bloß auf die Andeutungen des Buches selber angewiesen ist.

dem Charakter der israelitisch-jüdischen Nation eng verwachsen sind. Um so sorgfältiger haben wir bei unserer Untersuchung auf alles Eigenartige und Unterscheidende in den beiden Büchern zu achten, das in dem Wandel und Wechsel der Zeit, bezw. des israelitisch-jüdischen Geschichtsverlaufs seinen Grund haben möchte. Und nun zum Einzelnen!

Erstes Kapitel.

Politische und kulturelle Verhältnisse.

Hier springt vor allem der das Königtum betreffende Unterschied beider Bücher in die Augen. Wir wenden uns zuerst dem althebräischen Spruchbuch mit seinen zahlreichen Bezugnahmen auf diesen Gegenstand zu, und zwar fassen wir dieselben um ihrer Wichtigkeit willen zunächst für sich, abgesehen von der Beleuchtung, welche sie von Ben Sira her empfangen, ins Auge. Es versteht sich, daß diese Materie von jeher die Aufmerksamkeit der Forscher speziell auch mit Rücksicht auf die Entstehungszeit des Buches auf sich gezogen hat. Zugleich ist es aber von Interesse, zu beobachten, welch verschiedene Beurteilung die das Königtum berührenden Sprüche offenbar im Zusammenhang mit der sonstigen Beurteilung der Proverbien und ihrer Entstehungszeit seitens der einzelnen Gelehrten erfahren haben. Ewald z. B. bespricht diesen Punkt sehr eingehend (a. a. O. S. 10—14. 26 f. 43—45) und sagt bezüglich des Abschnittes Prov. 10, 1—22, 16: „Vor allem leuchtet ein, daß die große Menge dieser Sprüche zu einer Zeit gedichtet sein muß, wo das Königtum Israels eben in seiner schönsten Blüte stand, wo es das Wohl und den Wohlstand des Volkes mächtig gefördert hatte, so von diesem aufrichtig hochgeachtet wurde und selbst auch seine eigne Würde und gesegnete Wirksamkeit noch aufs erfolgreichste aufrecht erhielt“ (S. 10). In betreff des Abschnittes

Prov. 25—29 sodann führt der genannte Forscher aus, derselbe setze ebenfalls das Königtum voraus, wenn auch nicht mehr die ungetrübte Freude und die hohe Verehrung gegenüber demselben hervorträten, wie in der ersten Sammlung (S. 43—45). Vatke dagegen schreitet über die Bedeutung der auf das Königtum bezüglichen Sprüche mit der Bemerkung hinweg: „Wo von diesem (dem König) die Rede ist, da werden Klugheitsregeln gegeben, sich vor ihm in acht zu nehmen." Zum Beweis führt er zwei Stellen des kurzen Anhangs Prov. 22, 17—24, 22 an (S. 563). Mehr Rücksicht läßt Holtzmann dem Gewicht der Sprüche über den König widerfahren. Da jedoch nach seiner Gesamtauffassung von der Entstehungszeit unseres Buches der in Rede stehende König kein Israelit gewesen sein kann, so muß er dafür entweder die Könige des alten Perserreiches oder diejenigen der Ptolemäerzeit einsetzen. Auch nach Kuenen würden die Sprüche über das Königtum nicht beweisen, daß Israel damals von einheimischen Fürsten regiert wurde (S. 83 f.). Auf Grund der Erwägung nun, daß die Proverbien ein viel näheres Verhältnis der Israeliten zum königlichen Hofe voraussetzen, als wie es unter den Persern tatsächlich der Fall war, entscheidet sich Holtzmann für die Zeit der Ptolemäer (S. 295 f.). Wir können uns freilich der Frage nicht erwehren, ob denn die Gelegenheit zur Berührung mit dem König für Palästinenser — denn um solche handelt es sich zunächst — in der Ptolemäerzeit um so viel günstiger und häufiger war als unter den Achämeniden, daß dadurch für die an so zahlreichen Stellen unseres Buches vorausgesetzte nahe Beziehung der Israeliten zum Könige eine befriedigende Erklärung gegeben wäre. Eine andere Schwierigkeit deutet Smend an, der zwar die Proverbien ebenfalls in die nachexilische Zeit verlegt, aber doch angesichts mancher Stellen, die auf den vorliegenden Gegenstand Bezug haben, sagen muß: „Es ist höchst merkwürdig, daß die Juden das heidnische Königtum in dieser Weise würdigen konnten" (Alttestamentliche Reli-

gionsgesch. S. 525). Nicht zum mindesten auf Grund des in Rede stehenden Problems kommt z. B. König zu seiner der Hauptsache nach vorexilischen Datierung des Spruchbuches. Hinsichtlich der ersten Reihe alttestamentlicher Sprüche über das Königtum, welche von Kap. 10—24 reicht und uns dasselbe nach seiner Lichtseite vorführt, sagt der erwähnte Gelehrte, sie könne schwerlich anders aufgefaßt werden, als daß sie vom Königtum als einem bestehenden wohltätigen Element der von Jahve geordneten Volksverhältnisse Israels spreche. Aber auch die andere Reihe, fährt er fort, die von den ungünstigen Wirkungen der Königsherrschaft rede, sei so dicht, daß deswegen auch Kap. 25—29 noch die vorexilische Zeit widerspiegeln müßten (Einl. S. 409). Auffallend erscheint uns nur, daß König hier zweimal auf den Spruch 24, 21 als für die zuerst erwähnte Reihe charakteristisch hinweist, während er dann doch im folgenden Alinea den Abschnitt 22, 17—24, 22, welchem jener Spruch angehört, der nachexilischen Zeit zuzuweisen geneigt ist (vgl. Driver S. 437 zu Prov. 24, 21).

Einen neuen Versuch zur Erklärung der hier in Betracht fallenden Stellen des Spruchbuches bei Annahme ihres nachexilischen Ursprungs macht Cheyne in seinem eingangs zitierten, in mehrfacher Beziehung originellen Buch S. 145—148. Zwar räumt er ein: „Die Sprache der Proverbien ist betreffs des Königs etwas überraschend.“ Indessen bezieht er von den 6 auf das Königtum bezüglichen Sprüchen, die er zitiert, zwei, nämlich 24, 21 und 30, 29—31, auf einen nicht-jüdischen König, ersteren auf einen „griechisch-ägyptischen“, letzteren auf einen „wahrscheinlich makkabäischen“ Fürsten. Die übrigen vier, nämlich 14, 35; 16, 10; 20, 28; 25, 4 f., müssen nach Cheyne „besonders die Aufmerksamkeit des Religionsforschers erregen. Sie stellen ein messianisches Element im Buch der Proverbien dar, das Ähnlichkeit hat mit den meisten Königshymnen im Psalter. Die Verfasser sehen mit großer Zuversicht die baldige Erneuerung des angestammten Königtums voraus.“ Freilich heißt es im weitern:

„Es ist kein Weltregent, sondern ein unschuldiger, bescheidener König von Israel, den sie uns vor Augen stellen . . . Auf diesen König warten sie geduldig; denn sie leben der Zuversicht, daß Jahve sie nicht immer unter der Herrschaft der Ptolemäer lassen werde“ u. s. f. Wir müssen gestehen, daß diese Auffassung schlichter Sentenzen aus einem noch dazu allen nationalen und theokratischen Charakters entbehrenden Buch uns nicht zu befriedigen vermag, vielmehr als ein Notbehelf erscheint, zu welchem Cheyne infolge seiner Ansetzung der Proverbien in nachexilischer Zeit gegriffen hat. Gegen ihn wendet sich auch Baudissin (a. a. O. S. 723 f. vgl. S. 737).

Es ließe sich zugunsten einer eventuell nachexilischen Datierung der Proverbien noch die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht manche Sprüche über das Königtum, wenn auch nicht dem messianischen Ausblick in die Zukunft, so doch einer Art von geschichtsphilosophischem Rückblick in die Vergangenheit Israels ihre Entstehung verdanken. Wir möchten zwar diese Frage nicht grundsätzlich verneinen. Allein der nicht bloß beschauliche, theoretische, sondern zugleich paränetische Gehalt und Charakter so vieler Sprüche, sowie der praktisch zugespitzte Tenor der alttestamentlichen Weisheit überhaupt läßt doch in erster Linie an gleichzeitige Herrscher denken.

Daß die Sprüche über das Königtum, in mehr als einer Richtung besehen, aus der israelitischen Königszeit stammen können, und daß speziell vom Standpunkt der israelitisch-jüdischen Geschichte aus ihre vorexilische Datierung am nächsten liegt, läßt sich nicht bestreiten. Was für verschiedenen Epochen einzelne zusammengehörige Spruchserien im Falle ihres vorexilischen Ursprungs zuzuweisen wären, beschäftigt uns hier nicht weiter. Dagegen handelt es sich im Folgenden um die Frage, ob die Sprüche vom Königtum sich nicht auch aus der nachexilischen, speziell griechischen Zeit heraus verstehen lassen, oder ob wir mehr oder minder ge-

nötigt seien, sie der israelitischen Königszeit zuzuweisen.

Wir zitieren zunächst solche Stellen, deren Entstehung in nachexilischer Zeit, an und für sich betrachtet, u. E. wohl denkbar wäre: 14, 28; 14, 35; 16, 14; 16, 15; 19, 12; 20, 2; 21, 1 (speziell diesen Spruch können wir uns an sich recht wohl in nachexilischer Zeit entstanden denken); 22, 29; 25, 2; 25, 3; 25, 6 f.; 28, 2; 28, 15; 29, 4. Vgl. noch 8, 15 f. und 30, 22ª.

Schwieriger ist die Entscheidung an folgenden Stellen:

29, 26: „Viele suchen des Herrschers Antlitz; doch von Jahve kommt das Recht des Mannes." Der Vers stammt augenscheinlich aus einer Zeit, wo man ohne große Mühe „des Herrschers Antlitz suchen" konnte, um irgend eine Gunst von ihm zu erlangen. Die Gelegenheit wurde reichlich benutzt, und die Frage war sehr aktuell, so daß der Dichter ein ernstes Wort für nötig erachtete. Sollte es sich nicht um einen einheimischen König handeln?

30, 27: Die Heuschrecken ziehen in Reih und Glied aus, obwohl sie keinen König haben. Der Verfasser denkt sich offenbar das Königtum als Bedingung der Wohlordnung in einem Gemeinwesen. Wäre er ein Israelite, so würde uns das naturgemäß in die israelitische Königszeit führen. Indessen bleibt die Erörterung seiner Nationalität einem spätern Abschnitt vorbehalten.

30, 28: Die kleine Eidechse wagt sich in Königspaläste hinein. Es scheint sich um eine nicht allzu abgelegene Erfahrungstatsache zu handeln. Da aber auch hier erst die Nationalität des Verfassers zu untersuchen wäre, so bleibt die Zeitfrage offen.

30, 31ᵇ: „Ein König, bei welchem der Heerbann" (vgl. indessen Delitzsch, Nowack, Kamphausen, Müller & Kautzsch u. a. z. St.). Offenbar spricht der Verfasser aus eigener Anschauung heraus. Im übrigen herrscht hier dieselbe Ungewißheit, wie bei den zwei vorangehenden Stellen.

Es folgen nun diejenigen Sprüche über das Königtum, bei denen wir den Eindruck haben, daß ihre nachexilische Datierung sich schwerlich irgendwie rechtfertigen ließe, daß dagegen ihre Einordnung in die israelitische Königszeit sich um so mehr empfiehlt.

16, 10: קֶסֶם עַל־שִׂפְתֵי־מֶלֶךְ בְּמִשְׁפָּט לֹא־יִמְעַל פִּיו = „Orakelspruch ist auf des Königs Lippen; beim Rechtsprechen vergreift sich nicht sein Mund“ (so mit *Kamphausen*, während *Delitzsch* die 2. Verszeile übersetzt: „am Recht vergehe sich nicht sein Mund“). Ob hier eine „gläubige (bezw. abergläubische) Überzeugung“ oder, was wohl richtiger ist, eine auf die unbedingte Geltung des königlichen Urteilsspruchs bezügliche „staatsrechtliche Fiktion“ (Delitzsch) vorliege; ob ferner der ganze Spruch aussagen will, was nach dem Urteil des Volkes von des Königs Lippen gilt, oder ob, wie Delitzsch will, die 2. Vershälfte eine Mahnung für den König enthalte: ohne Zweifel haben wir es hier mit einem alten, vorexilischen Spruch zu tun, mit jener Zeit, wo es in Israel selbst theokratische Könige gab, und zwar anscheinend mit einer der besseren Epochen des israelitischen Königtums. Vgl. noch *König*, Offenbarungsbegriff des A. T. 1882, I, 177 ff.

16, 12: „Ein Greuel ist den Königen gottloses Tun; denn durch Gerechtigkeit wird der Thron befestigt.“ Es hält schwer, diesen Vers anderswo unterzubringen als in der Zeit, wo es Israel nicht an gottesfürchtigen, gerechten Herrschern fehlte.

16, 13: „Der Könige Wohlgefallen sind gerechte Lippen, und wer Aufrichtiges redet, den lieben sie.“ Auch hier empfiehlt es sich nicht, an etwas anderes zu denken, als an die bessere israelitische Königszeit, wo Unwahrhaftigkeit und Schmeichelei in der höfischen Umgebung noch keine starken Wurzeln hatten.

20, 8: „Ein König, der auf dem Richterstuhl sitzt, scheidet mit seinen Augen sichtend alles Böse aus.“ Der Spruch wird auf unmittelbarer Erfahrung des tatkräftigen und segensreichen Waltens eines gerecht richtenden Königs beruhen.

20, 26: „Ein weiser König scheidet sichtend die Gottlosen aus und läßt das Rad über sie hingehen.“ Fraglich ist, ob hier an eigentliches strafrichterliches Rädern zu denken sei, oder ob, wie Delitzsch will, lediglich das Bild vom Dreschen und Worfeln zur Veranschaulichung der richtenden und sichtenden Tätigkeit des Königs herbeigezogen sei. Für letzteres macht Del. geltend, daß jene Exekution nur als grausame Kriegssitte (z. B. Am. 1, 3) vorkomme. Für die erstere Auffassung dagegen würde außer dem unmittelbaren Eindruck des Spruches noch das ins Gewicht fallen, daß sonst entweder die erste Vershälfte auch bildlich zu nehmen wäre, während doch in Wirklichkeit der Gebrauch des Dreschwagens dem Worfeln vorangeht, oder aber daß, falls die erste Vershälfte eigentlich und nur die zweite bildlich zu verstehen wäre, das Gleichnis etwas sonderbar hinter der Sache her hinken würde. Doch läßt sich auch denken, daß der Spruchdichter beim Übergang von der 1. zur 2. Vershälfte unwillkürlich aus der eigentlichen in die bildliche Rede fällt und dabei zugleich vom Allgemeinen zu etwas Besonderem übergeht. Sei dem, wie ihm wolle, wir werden am besten tun, den Spruch in eine Zeit des israelitischen Königtums zu verlegen, wo kraftvolle Herrscher auf Unterdrückung und Beseitigung gottloser Elemente bedacht waren.

20, 28: „Liebe und Treue behüten den König, und durch Liebe stützt er seinen Thron.“ Hier treten uns besonders nahe und innige Beziehungen zwischen Volk und König entgegen. Man wird an eine der schönsten Epochen der vorexilischen Zeit zu denken haben.

22, 11: „Wer Herzensreinheit liebt, wessen Lippen Anmut, des Freund ist der König.“ Der Spruch weist in die Zeit der gottesfürchtigen und edel gesinnten Könige Israels. Anders freilich verhält sich die Sache, wenn man, wie Kamphausen, Müller & Kautzsch u. a., vor oder nach אֹהֵב mit LXX יְהוָֹה ergänzt und so zwischen dem Augenmerk Jahves und demjenigen des Königs einen Gegensatz statuiert.

24, 21[a]: „Ehre Jahve, mein Sohn, und den König.“ Hier fällt nicht allein die Ehrerbietung in Betracht, die für das Verhalten gegenüber dem König eingeschärft wird, sondern zugleich die Kombination dieser Pflicht mit der Jahve gegenüber sich geziemenden Ehrfurcht. So etwas wäre innerhalb der nachexilisch-palästinensischen Judenschaft und ihres Verhältnisses zu den fremden Herrschern äußerst schwer denkbar. Smend verweist zwar auf Jer. 29, 7 als Analogon (alttestamentliche Religionsgesch. S. 525). Hiegegen ist aber zweierlei einzuwenden. Einmal handelt es sich um zwei in wesentlichen Punkten von einander abweichende Fälle. Bei Jeremia liegt eine vereinzelte Ermahnung vor, die zudem dadurch in völlig ausreichender Weise motiviert erscheint, daß die Ermahnten mitten in der Stadt wohnen, deren Wohl sie suchen und für welche sie Fürbitte tun sollen, und also ein unmittelbares Interesse am Wohl und Weh derselben haben. In unserm Spruch dagegen haben wir es mit einer zusammenfassenden Lebensregel zu tun, die um so mehr von ihrer zentralen Bedeutung und bündigen Kraft einbüßen müßte, je weniger die palästinensische Bevölkerung, für welche doch der Spruch zunächst bestimmt ist, in der nachexilischen Zeit in direkte Berührung mit den fremden Königen kam. Sodann darf die Gesinnung und die ganze innere Stellung des genannten Propheten gegenüber dem babylonischen König als göttlichem Werkzeug nicht leichten Kaufes mit dem Geist identifiziert werden, der z. B. in der griechischen Zeit notorisch auch fromme, gottesfürchtige Juden gegenüber den fremden Gewalthabern erfüllte (vgl. Sir. 33 [36], 1 ff.).

25, 5: „Man entferne die Gottlosen aus des Königs Nähe, so wird durch Gerechtigkeit sein Thron befestigt.“ Die praktische, paränetische Spitze des Verses geht deutlich auf einen inländischen König. Wahrscheinlich ist das Wort im Blick auf schlimme Minister gesprochen, durch welche dem Charakter eines an sich gut gearteten Königs Gefahr droht.

28, 16: „Fürst, arm an Einsicht und reich an Bedrückung! wer unrechtmäßigen Gewinn haßt, wird lange leben.“ Wir fassen נָגִיד mit Delitzsch und Früheren gegen Kamphausen u. a. als Anrede, da sonst der Zusammenhang der beiden Halbverse zu locker und unverständlich wird. Ebenso ziehen wir die masoretische Lesart תְּבוּנוֹת der von Ewald, Kamphausen u. a. nach LXX vorgeschlagenen Änderung תְּבוּאוֹת vor, da im ersteren Fall sich ein wirksamerer Kontrast ergibt, während die Erpressungen schließlich auch eine Art Einkünfte, freilich ungerechte, eintragen. Als direkte Apostrophe wird der Spruch auf einen einheimischen König zu beziehen sein. Freilich ist der Text unsicher. Vgl. die verschiedenen Lesarten bei Müller & Kautzsch.

29, 12: „Ein Herrscher, der auf Lügenrede horcht, des Diener alle sind Gottlose.“ Auch hier liegt es am nächsten, an einen einheimischen König zu denken, an welchen die warnende Mahnung ergeht, auf Wahrhaftigkeit in seiner Umgebung bedacht zu sein. Einem ausländischen Hof hätte das fromme palästinensische Judentum der nachexilischen Zeit auch ohne spezielle Gerüchte von Lügereien das Attribut der Gottlosigkeit nicht bestritten.

29, 14: „Ein König, der Niedrige mit Wahrheit richtet, des Thron wird ewig bestehen.“ Ob ein frommer Spruchdichter der nachexilischen Zeit im Blick auf einen auswärtigen Gewalthaber so hätte sprechen können, ist mehr als zweifelhaft. Der Spruch klingt aufmunternd und verheißend für einen König, an welchem der Verfasser ein lebendiges Interesse hat, und welcher einer derartigen Aufmunterung bedürftig zu sein scheint (vergl. Meusel S. 15).

31, 1 ff. haben wir Königssprüche im buchstäblichen Sinn vor uns, mit deren Herkunft ein späterer Abschnitt sich zu befassen haben wird. Sie zeugen von großem sittlichen Ernst und zugleich weitem Blick, sind auch würdig, als das zu gelten, was sie sein wollen, als Vermächtnis einer Königsmutter an ihren Sohn, der diese Sprüche zu seiner eigenen Weisheit gemacht hat. Die

eindringliche, wohlbegründete Warnung vor der dem morgenländischen Königtum überhaupt nahe liegenden entnervenden Wollust, vor den „Königsverderberinnen" (V. 3), wie auch vor den Gefahren des Weingenusses, der dem König leicht den klaren, unbestochenen Einblick in die rechtlichen Bedürfnisse seiner Schutzbefohlenen und den unbeirrten, tatkräftigen Eingriff in einen mangelhaften Rechtszustand raubt (V. 4 f.): diese wichtige Warnung mag den Hauptanstoß zur Einverleibung der Worte Lemuels in das althebräische Spruchbuch gebildet haben. Es leuchtet ein, daß derartige Sprüche, wie Prov. 31, 1—9, für Israel besonders damals von hoher praktischer Bedeutung waren, als das israelitische Königtum noch bestand. Wir möchten zwar daraus nicht voreilig schließen, die Angliederung der Worte Lemuels an den sonstigen Bestand des Proverbienbuches sei schon vor dem Exil erfolgt. Dagegen liegt der Gedanke nahe, die Lemuelsprüche seien nicht nur vor dem Exil entstanden, sondern unter den Hebräern auch schon zur Zeit der Könige bekannt und geschätzt gewesen. Auf Grund solcher Bekanntschaft und Wertschätzung vollzog sich dann die Einverleibung in das alttestamentliche Spruchbuch früher oder später leicht (vgl. noch Pfeiffer S. 7).

Nachdem wir so die alttestamentlichen Sprüche über das Königtum für sich allein ins Auge gefaßt und ohne Rücksicht auf andere Instanzen ihr historisches Gepräge zu erkennen gesucht haben, wenden wir uns der Frage zu, welches Licht von Ben Sira aus auf diese Proverbiastellen und ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund falle (vgl. die bezüglichen Anregungen von Delitzsch PRE.[2] XIV, 563, Nowack S. XXVIII f. XXXVIII u. XL, Cornill S. 225, Pfeiffer S. 7, Meusel S. 38 f. und Baudissin S. 724). Es ist nun freilich ungenau, wenn Delitzsch und Nowack unter dem Eindruck des relativen Stillschweigens, das uns bei Sirach in Bezug auf das Königtum begegnet, überhaupt keine den König betreffenden Sprüche bei

diesem Schriftsteller entdecken. Dagegen ist die ohnehin äußerst dürftige Zahl derjenigen Sirachstellen, die ausdrücklich auf den König Bezug nehmen, in dem durch die hebräischen Fragmente bereinigten Text noch dürftiger geworden als in dem bisher vorliegenden. Zwar will es nichts sagen, wenn Sir. 8, 2 auf Grund von H aus „Königen" „Fürsten" geworden sind. Wichtiger ist dafür folgende Änderung: Sir. 51, 5[c] würde nach bisheriger Lesung davon handeln, daß Gott den Verfasser von dem trügerischen (= verleumderischen) Wort gegenüber dem Könige errettet habe; indessen wird gerade dieser Stichos durch H nicht gestützt. Daß die im „Preis der Väter" figurierenden israelitischen Königsgestalten hier, wo es sich um den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Buches handelt, nicht in Betracht fallen, versteht sich von selbst. Es bleiben noch folgende 4 Stellen übrig, an welchen ausdrücklich von einem König die Rede ist:

Sir. 7, 4: „Suche nicht von Gott eine Herrscherstellung zu erlangen und ebenso [wenig] vom König einen Ehrensessel."

7, 5: „Wolle nicht vor dem König als gerecht dastehen, und angesichts des Königs wolle nicht den Verständigen spielen."

10, 3: „Ein zügelloser König richtet sein Volk zu Grunde, und eine Stadt wird volkreich durch die Einsicht ihrer Fürsten."

38, 2: Vom König empfängt der Arzt Geschenke.

Außer diesen 4 Stellen, die ausdrücklich einen König erwähnen, sind noch folgende zu nennen, die allgemeiner von menschlichen Herrschern handeln:

Sir. 8, 2[d]: „Der Reichtum bringt das Herz der Fürsten auf Abwege."

Die Stelle Sir. 10, 1 f. gehört insofern auch hieher, als die beiden Verse vom Richter (שׁוֹפֵט) eines Volkes reden.

10, 4: „In Gottes Hand liegt das Regiment über den Erdkreis, und zur rechten Zeit stellt er einen Mann auf ihm [als Herrscher] hin."

11, 5: „Viele, die [erst] gedemütigt waren, kamen auf einen Thron zu sitzen, und, an die man nicht dachte, die legten sich den Turban an.“

13, 12: „Unbarmherzig ist der, der nach der Herrschaft strebt, und wer eine Verschwörung anstiftet, schont nicht das Leben vieler.“

39, 4: Der Weise im Sinn Ben Siras kann vor dem Fürsten erscheinen.

41, 17: „Schäme dich vor dem Fürsten der Lüge.“

Auf Grund obiger Untersuchung der Sprüche, welche sich in den Proverbien einerseits und bei Ben Sira anderseits hinsichtlich des Königtums finden, gelangen wir nun zu nachstehenden Erwägungen und Ergebnissen.

1. An Jesus Sirach besitzen wir ein lehrreiches Beispiel und einen wertvollen Anhaltspunkt für die Beantwortung der Frage, in welcher Weise und in welchem Umfang ungefähr das Königtum Gegenstand des Interesses und der Erörterung für die Weisen des palästinensischen Judentums der nachexilischen, speziell griechischen Zeit gewesen ist. Bei dem weiten Blick und dem äußerst vielseitigen Interesse dieses Mannes wäre schlechterdings nicht einzusehen, weshalb er jener wichtigen Institution nicht ebensoviel Aufmerksamkeit geschenkt haben sollte, als irgend welche andere palästinensische Spruchdichter der griechischen oder persischen Zeit.

2. Nun stehen wir aber vor der Tatsache, daß Ben Siras Schrift, wiewohl sie beträchtlich umfangreicher als das alttestamentliche Spruchbuch ist, nur eine äußerst dürftige Anzahl von Sprüchen über den König oder Herrscher enthält, während die Proverbien mit verhältnismäßig zahlreichen derartigen Sprüchen gespickt sind. Dieses lebhafte und reiche Interesse für das Königtum, welches das althebräische Spruchbuch unverkennbar von Ben Sira unterscheidet, erweckt den Eindruck, daß die genannte Institution dem ersteren noch bedeutend näher lag als dem letzteren,

d. h. daß die alttestamentlichen Sprüche über das Königtum und überhaupt diejenigen Partien der Proverbien, mit denen die betr. Sprüche vor allem verflochten sind, einer andern, früheren Zeit als derjenigen Sirachs angehören. Auch ist es beachtenswert, daß jenes lebhafte Interesse für das Königtum gerade den anerkannt ältesten Bestandteilen des Spruchbuches eignet, weshalb man sich des ernsten Bedenkens gegen ihre nachexilische Datierung um so weniger erwehren kann.

3. Daß Ben Sira, wenn auch höchst selten, doch überhaupt auch auf das Königtum und Herrschertum Bezug nimmt, trotzdem er nicht der israelitischen Königszeit angehört, erklärt sich nicht allein aus dem weiten Gesichtskreis und dem mannigfaltigen Interesse des vielfach bewanderten und erfahrenen Schriftstellers, sondern auch aus seinen Zeitverhältnissen vollkommen. Wurden doch gerade zu Sirachs Zeiten, bzw. beim Übergang der palästinensischen Herrschaft von den Ptolemäern auf die Seleukiden, die Beziehungen zwischen den auswärtigen Gebietern und dem jüdischen Lande gegenüber früher augenfälliger und kräftiger, so daß der Blick und das Interesse der Bevölkerung intensiver als vorher auf die königlichen Oberherren sich richtete. Besonders fällt hier noch in Betracht, daß vermöge der von auswärts erfolgenden Qualifizierung des jüdischen Hohenpriesters als eines königlichen Beamten und infolge des Auftretens mächtiger Steuerpächter in eben jener Zeit eine Art Fürsten im Lande selbst auftauchten (vgl. Schlatter, Gesch. S. 73—76; Wellhausen S. 230 ff.).

4. Aber gerade die Tatsache, daß Ben Sira trotz diesen aus seiner persönlichen und schriftstellerischen Individualität und aus den Zeitverhältnissen ihm zufließenden Motiven doch so wenig auf das Königtum Bezug genommen hat, macht dieses relative Stillschweigen um so charakteristischer und verleiht den zahlreichen althebräischen Sprüchen über den König eine um so beredtere Sprache. Dazu tritt bestätigend der oben dargelegte belangreiche

Umstand, daß sich für eine ganze Reihe jener das Königtum betreffenden Proverbiastellen in der nachexilischen Zeit gar kein hinlänglicher Erklärungsgrund finden läßt.

Wenn Kuenen (S. 84) die Schwierigkeit der nachexilischen Datierung der vom Königtum handelnden Proverbiastellen damit heben will, daß er geltend macht, man treffe auch im Koheleth Aussprüche, die von einem König handeln, so ist dagegen zu bemerken, daß die wenigen Sprüche dieser Art im Koheleth sich zum Teil aus der Einkleidung und dem rückschauenden Blick dieses Buches erklären, während der Rest ohne Mühe sich sonstwie begreifen läßt.

Hinsichtlich der sonstigen politischen, sowie bürgerlich-sozialen und überhaupt kulturellen Zustände, die sich in den Proverbien und bei Ben Sira spiegeln, läßt sich zwischen den beiden Büchern ebenfalls ein deutlicher Unterschied beobachten. Auch hier ist die Frage nicht so sehr die, ob die im Spruchbuch zu Tage tretenden Verhältnisse in vorexilischer Zeit denkbar seien,[1] als vielmehr

[1] Freilich ist wenigstens in Bezug auf einen hieher gehörigen Punkt, in Bezug auf die in den Proverbien vorausgesetzten ehelichen Zustände, seit Vatke und Reuß wiederholt behauptet worden, unser Buch lasse sich in der vorexilischen Zeit nicht unterbringen, indem es durchgehends die Monogamie voraussetze, ja die Monogamie sei nach den Proverbien allgemeines Gesetz. Nun ist es gewiß richtig, daß die althebräischen Spruchdichter nicht die Polygamie, sondern die Monogamie als das ideale eheliche Verhältnis angesehen haben. Warum aber aus diesem Grunde für das alttestamentliche Spruchbuch in der vorexilischen Zeit kein Raum sein soll, ist nicht einzusehen. Ist denn nicht Gen. 2, 18 ff. die Einehe so deutlich wie möglich, deutlicher als in den Proverbien, als das Ursprüngliche und Gottgemäße dargestellt? Und doch fällt es niemandem ein, den Jahvisten deswegen aus der vorexilischen Zeit zu verdrängen. Oder behauptet jemand, die ethischen Grundsätze eines Amos und Hosea, eines Jesaia und Jeremia seien nicht so ausgebildet wie diejenigen der althebräischen Spruchdichter? Und doch rüttelt niemand an der vorexilischen Datierung jener Propheten. Wenn ferner ohne weiteres zuzugeben ist, daß die Spruchdichter selbst die Monogamie als den Idealzustand betrachteten, so ist es dagegen eine ganz andere Frage, ob dieselbe in den Proverbien als allgemeines Gesetz, als herrschendes Prinzip jener Zeit vorausgesetzt sei. Ein Beweis hiefür liegt nirgends

die, ob das betreffende Spiegelbild sich im Rahmen der nachexilischen Zeit unterbringen lasse, bzw. ob ein vergleichender Blick auf Ben Sira dies gestatte oder widerrate. Was die allgemeinen Züge des politischen Hintergrundes der Proverbien betrifft, so verraten besonders die Sammlungen 10—29; 31, 10 ff. auch nicht die Spur äußerer Abhängigkeit und fremden Druckes. Sie deuten im Gegenteil auf eine Zeit der Selbständigkeit des Volkes, auf eine Zeit kriegerischer Tüchtigkeit und kriegerischen Unternehmungsgeistes, auf eine Zeit des nationalen Kraftgefühls überhaupt und in Verbindung damit auf eine solche des Wohlstandes und Glückes (vgl. Ewald S. 11; Baudissin S. 741). Im Unterschied dazu wird die Lage des Volkes bei Sirach, wie überhaupt seit dem Exil, als eine gedrückte empfunden (vgl. Schlatter, Gesch. S. 7). Bezüglich des kriegerischen

---

vor. Es will nicht viel sagen, daß im althebräischen Spruchbuch, abgesehen etwa von Kap. 30 u. 31, keine Anspielungen auf Polygamie vorkommen. Schon bei den Israeliten der vorexilischen Zeit war die Monogamie zwar nicht prinzipiell, aber doch faktisch aus nahe liegenden Gründen meistens das Gegebene, wie dies ja auch bei den Mohammedanern der Fall ist (vgl. von Orelli, Allgem. Religionsgesch. 1899, S. 372). Ob man ferner Prov. 30 u. 31, 1—9 einem Israeliten oder Nichtisraeliten vindiziere, so bleibt es in beiden Fällen doch nicht ganz ohne Belang für die Voraussetzungen des Spruchbuches überhaupt, daß Prov. 30 schwerlich mit streng monogamischen Verhältnissen rechnet, und daß Prov. 31, 1—9 eine Warnung vor den Gefahren der Vielweiberei durchaus nicht als unbegründet erscheint. Außerdem aber findet sich in den Proverbien keine einzige ausdrückliche Verpönung der Polygamie, geschweige daß irgendwo ein eigentliches Verbot durchschimmerte. Die energischen und nachdrücklichen Warnungen des Buches vor Hurerei und Ehebruch dürfen nicht mit einem Verbot der Polygamie verwechselt werden. Lehrreich mag in dieser Hinsicht ein Seitenblick auf 2. Sam. 12 sein, wo der Prophet Nathan zwar Davids Harem unter den Gütern aufzählt, mit denen Jahves Huld den König bedacht habe, dafür aber den Ehebruch Davids um so schärfer als eine Sünde des Undanks und Ungehorsams gegen Gott verurteilt. Im althebräischen Spruchbuch wird die Frage nach der Zulässigkeit oder Verwerflichkeit der Polygamie überhaupt nicht aufgeworfen und diskutiert; sie vermag daher auch bei der Datierung des Buches keine Rolle zu spielen (vgl. indessen noch Batke S. 563, Reuß § 403, Kautzsch, Abriß S. 212, Wildeboer, Kommentar S. XV und andererseits Baudissin S. 737).

Unternehmungsgeistes und des nationalen Kraftgefühls findet sich eine charakteristische Andeutung Prov. 21, 31: „Das Roß ist gerüstet für den Tag des Kriegs; aber bei Jahve steht der Sieg" (vgl. auch 20, 18; 24, 6). Was speziell noch das Lied vom braven Weibe Prov. 31, 10 ff. anbelangt, so stammt dasselbe augenscheinlich aus einer Zeit behaglichen Wohlstandes, rüstigen und ergiebigen Fleißes, lebhaften Handels und Verkehrs (vgl. besonders V. 13. 14. 21 b. 22. 24 b).[1] Daß Ben Sira die nationale Situation als einen Notstand empfindet, zeigt zur Genüge Sir. 33 (36), 1 ff. Gerade im Blick auf diese bezeichnende Stelle des Sirachbuches wird es uns schwer, das Allgemeinbild, welches die Proverbien von den politischen Verhältnissen ihrer Zeit darbieten, in der griechischen oder auch einer andern nachexilischen Epoche unterzubringen.

Auch auf die bereits gestreiften allgemeinen Kulturzustände, die dem althebräischen Spruchbuch zu Grunde liegen, fällt von Ben Sira aus etwelches zur deutlicheren Kennzeichnung dienende Licht. Es handelt sich vorzugsweise um einen Unterschied des bürgerlich-sozialen Lebens, wie es sich in den beiden Büchern spiegelt. Noch abgesehen von Jesus Sirach, treten uns in den Proverbien verschiedene auf das bürgerliche Rechtsleben bezügliche Verse entgegen, welche innerlich zusammengehören und sowohl wegen ihrer geistigen Verwandtschaft mit notorisch alten Gesetzesbestimmungen und prophetischen Mahnungen als auch vermöge ihres sonstigen Charakters sich gewissermaßen gegen ein

---

[1]) Freilich hat schon Bruch (S. 110) die alphabetische Anordnung dieses Liedes gegen seinen vorexilischen Ursprung geltend gemacht, während er sonst die Proverbien in der Hauptsache vor dem Exil ansetzt. Indessen hängt der Entscheid über die chronologische Bedeutung der Kunstform unseres Liedes mit der offenen Frage nach dem Alter der Psalmen im allgemeinen und der alphabetischen Lieder im besondern (vgl. Ps. 9 u. 10) zusammen. Dieselbe würde uns hier zu weit führen. Vgl. noch Nowack S. XXVI, Strack, Kommentar S. 102 und Baudissin S. 734.

Hinunterrücken in die nachexilische Zeit sträuben. Es sind folgende:

15, 25: „Das Haus der Stolzen reutet Jahve aus, und er stellt fest den Grenzstein der Witwe.“ Jahve selbst erscheint hier nicht nur im allgemeinen als Beschirmer der Witwe, sondern speziell auch als Schirmherr ihres Grenzrechtes. Vgl. Deut. 19, 14; Hos. 5, 10 und den Zusammenhang mit den zwei sogleich zu erörternden Stellen.

22, 28: „Verrücke nicht die uralte Grenzmarke, die deine Väter gemacht haben.“ גְּבוּל עוֹלָם heißt hier „die von jeher geltende Grenzmarke, welche zu verrücken ein doppelter Frevel wäre, weil sie durch die Urzeit geheiligt ist“ (von Orelli, die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit 1871, S. 76).

23, 10 f.: „Verrücke nicht uralte Grenzmarke, und in die Felder der Waisen dringe nicht ein; denn ihr Erlöser ist stark, er wird ihren Streit wider dich führen.“

Es drängt sich die Frage auf: konnte man in nachexilischer, sei's persischer, sei's griechischer Zeit noch wissen, welches die von jeher geltende, durch die Urzeit geheiligte Grenzmarke des Landbesitzes der einzelnen israelitischen Familien sei? Ja gesetzt auch, man hätte dies für sämtliche Familien der alten Zeit, welche ehedem im Gebiet des Reiches Juda seßhaft gewesen waren, ausfindig machen können, wie wollte man dann angesichts der Gebietsveränderungen, welche das Land seit Beginn des Exils erlitten hatte, und angesichts des gründlichen Personalwechsels, welcher sich in der israelitisch-jüdischen Nation von der vorexilischen bis zur nachexilischen Zeit vollzogen hatte, jene Rechtsforderungen durchführen? Wenn auch besonders die alten Ägypter nicht nur dem Verwaltungswesen im allgemeinen, sondern speziell der Feldmessung frühzeitig eine sorgfältige Aufmerksamkeit schenkten [1]) und die bezüglichen Angaben im Urkundenteil der kürzlich

[1]) Herod. II, 109.

entdeckten „Krokodilsbibliothek,“ welche das Vermessungswesen der späteren Ptolemäerzeit schildern,[1]) auch schon für frühere Jahrhunderte stimmen mögen, so können wir doch keineswegs unsere modernen Katastergeometer, Grundbücher, Flurpläne und Landkarten bei dem vorexilischen Israel in einer Weise voraussetzen, daß sie die erforderlichen Eigentumskenntnisse sicher in die nachexilische Zeit hinübergetragen hätten. Ebenso wenig dürfen wir die Stürme des Exils mit seinen einschneidenden Wechselfällen, Eigentumsverschiebungen und Grenzveränderungen ignorieren. Somit bleibt nichts anderes übrig, als den Ursprung jener Sprüche vor das Exil zu setzen, wo sie ihrem vollen Sinn nach gewürdigt werden können und eine entsprechende praktische Bedeutung haben.

Sehen wir nun zu, in welchem Lichte der kulturgeschichtliche, speziell bürgerlich-soziale Hintergrund der Proverbien von Ben Sira aus sich darstellt, so ist vor allem ein Unterschied unserer beiden Bücher hinsichtlich der darin vorausgesetzten landläufigen Beurteilung und Wertschätzung des Ackerbaus zu erwähnen. Die im Spruchbuch durchgehends hervortretende Anschauung von den zum Ackerbau gehörigen Dingen könnte man in die Worte fassen: Landwirtschaft hat einen goldenen Boden. Diese erscheint durchaus als herrschende Berufsart. Aber nicht nur das, es klingt Freude und Begeisterung für den Ackerbau und die Viehzucht durch. Der Ackerbau gilt als sicherstes Mittel zum Zweck eines rechtschaffenen und reichlichen Nahrungserwerbes. Und nach 27, 23—27 liegt in der Viehzucht eine solidere Gewähr für die Zukunft von Haus und Familie als in einer Krone. Zur Veranschaulichung des Gesagten seien noch zwei Stellen zitiert:

12, 11: „Wer seinen Boden anbaut, wird Brotes satt, und wer nach nichtigen Geschäften hascht, ist Verstandes bar.“

---

[1]) Grenfell & Hunt, The Tebtunis Papyri 1902, S. 172—398.

14, 4: „Ohne Rinder ist die Krippe leer; reichen Ertrag aber gibt's durch des Pflugstiers Kraft."

Ein gedämpfterer Ton macht sich bei Sirach bemerkbar. Er scheint bei seinen Zeitgenossen nicht jene Lust und Liebe zur Landwirtschaft voraussetzen zu können, wie das Spruchbuch sie kennt. Diese Beschäftigung gilt auch nicht mehr im selben Grad als die gegebene und nächstliegende wie dort. Ben Sira ist von der Notwendigkeit und Heilsamkeit des Ackerbaus selbstverständlich überzeugt, verrät aber doch auch persönlich nicht die Begeisterung dafür wie die althebräischen Spruchdichter. Charakteristisch ist z. B. die Mahnung Sir. 7, 15: „Sei nicht unwillig über den mühsamen Beruf des Ackerbaus; denn er ist von Gott angeordnet." Wenn der Stand des Landwirts bei den Zeitgenossen Sirachs im Unterschied zur Anschauung des Spruchbuchs als ein besonders mühseliges Los galt, so wird der fremde Steuerdruck, der auf der Bauersame lastete, nicht zuletzt daran schuld gewesen sein. War es ein Wunder, wenn mancher jüdische Bauer die Pflugschar aus der Hand legte und zum Wanderstab griff, um außerhalb der Heimat eine befriedigendere und lohnendere Existenz zu suchen (vgl. Schlatter, Gesch. S. 8)? Aber gerade in dieser Richtung tritt uns eine neue Eigentümlichkeit des althebräischen Spruchbuchs gegenüber dem bei Sirach durchschimmernden Zeitgeist vor Augen. Wenn der eben genannte Forscher sagt: „Seit der babylonischen Periode war der Jude der Scholle gegenüber frei und richtete sich überall ein und befand sich überall wohl" (a. a. O. S. 19), so umfaßt diese Aussage auch die sachbezüglichen Andeutungen des Sirachbuches (vgl. 39, 4; 31 [34], 11 f.). Anders verhält es sich mit den Proverbien. Man beachte den charakteristischen Ausspruch Prov. 27, 8: „Wie ein Vogel, der seinem Neste entflieht, so ein Mann, der seinem Wohnort entflieht." Der Vers setzt voraus, daß die freiwillige Auswanderung aus der Heimat als etwas Seltenes und Befremdendes angesehen wird. Das trifft aber eben in der grie-

chischen und überhaupt nachexilischen Zeit nicht mehr zu (vgl. übrigens noch Driver S. 432 zu Prov. 27, 8). Um so besser begreift sich eine derartige Voraussetzung, sowie namentlich auch die unbefangene und ungetrübte Freude an der Bearbeitung der heimatlichen Scholle aus der vorexilischen Zeit heraus.

Einen Unterschied zwischen den in den beiden Büchern enthaltenen sozialgeschichtlichen Voraussetzungen erblicken wir auch in ihrer verschiedenen Stellung zum Bürgschaftswesen. Ben Sira bezeichnet hier ein gegenüber sämtlichen althebräischen Spruchdichtern deutlich fortgeschrittenes Stadium der sozialen Entwicklung. Sir. 8, 13 warnt lediglich vor zu hoher Bürgschaftsleistung und rät dem Bürgen, von Anfang an mit der Forderung des Gläubigers zu rechnen. Sir. 29, 14—20 wird überdies ausgeführt, wer ein Herz für seinen Nächsten habe, sei zur Bürgschaft willig; freilich wird der Bürge zugleich zu besonnenem Vorgehen und der Schuldner zur Gewissenhaftigkeit ermahnt. Einen kategorisch ablehnenden Standpunkt nimmt dagegen das althebräische Spruchbuch in dieser Frage ein. In Prov. 11, 15; 17, 18; 22, 26 f. wird vor Bürgschaft rundweg gewarnt, in Prov. 20, 16; 27, 13 dem Gläubiger sogar Rücksichtslosigkeit gegenüber einem Bürgen empfohlen, und an der jüngsten hiehergehörigen Stelle des Buches, nämlich in Prov. 6, 1—5 wird wenigstens dem Bürgen der Rat erteilt, sich baldmöglichst aus der Schlinge zu ziehen. Dieser Standpunkt der Proverbien läßt auf die noch wenig entwickelten sozialen Verhältnisse und Anschauungen einer im Vergleich zu Ben Sira erheblich früheren und rücksichtsloseren[1]) Zeit schließen, vorausgesetzt, daß nicht der wesentliche Grund des Unterschiedes in den drückenderen Zeitverhältnissen Sirachs und dem dadurch

---

[1]) Diese Rücksichtslosigkeit widerfuhr, wie eben bemerkt, nicht nur dem um Bürgschaft Nachsuchenden, sondern speziell auch dem haftenden Bürgen, so daß diesem seinerseits eine gewisse rechtzeitige Rücksichtslosigkeit gegenüber Bürgschaftsgesuchen zur Pflicht werden konnte. Vgl. noch Pfeiffer S. 182—188, von Orelli ThLB. 1898, S. 231 u. Strack, Kommentar S. 27.

gesteigerten Bedürfnis nach Bürgschaften zu suchen ist. Ob man sich aber für die eine oder für die andere Annahme oder, was vielleicht das beste ist, für beide zusammen entscheide, in jedem Falle bleibt eine zeitliche Differenz zwischen den Proverbien und Ben Sira auch für ihre verschiedene Stellung zum Bürgschaftswesen der nächstliegende Erklärungsgrund.

Zweites Kapitel.

Religiöse Zustände.

Was zunächst den Gottesbegriff und die religiösen Vorstellungen überhaupt anbetrifft, die in den beiden uns beschäftigenden Büchern vorliegen, so scheint auf den ersten Blick ein irgendwie belangreicher Unterschied nicht zu existieren, und es ist beachtenswert, daß diejenigen Kritiker, welche das althebräische Spruchbuch in die nachexilische Zeit verlegen, nicht zuletzt gerade auf dem religionsgeschichtlichen Gebiet eingesetzt haben mit ihrer Argumentation,[1]) wie dies in ähnlicher Weise bei Hiob seit

[1]) Man hat zugunsten der nachexilischen Datierung der Proverbien auf die völlige Ignorierung des Götzendienstes verwiesen, welche zeige, daß zur Zeit der Entstehung der Sprüche der Kampf gegen die Abgötterei gegenstandslos und der Monotheismus im Volke herrschend gewesen sei (Reuß § 403. Kautzsch, Abriß S. 212. Kuenen S. 89. Wildeboer, Kommentar S. XV). Aber angenommen einmal, die Proverbien hätten wirklich nicht zu einer Zeit entstehen können, in welcher von anderer Seite her Polemik gegen heidnische Abgötterei zu beobachten ist, dann können sie auch nicht wohl nach dem Exil entstanden sein. Denn gerade diejenigen Teile des Psalmbuchs, über deren nachexilische Datierung am meisten Übereinstimmung herrscht, enthalten kräftige Polemik jener Art (Ps. 96, 5; 97, 7; 115; 135, 15 ff.). Sodann fragt es sich, ob nicht jenes argumentum e silentio, daß das Fehlen jeder Bezugnahme auf den Götzendienst gegen vorexilischen Ursprung spreche, eine petitio principii enthalte. Hatten denn die Spruchdichter, deren Aufgabe doch nicht von vornherein mit der prophetischen identifiziert werden kann, bei ihrer Beschäftigung mit der Spruchweisheit wirklich Veranlassung, gegen den heidnischen Götzendienst zu polemisieren? Wir kommen wieder auf die Frage zurück und verweisen vorderhand auf Dill-

Batke der Fall ist. Der Versuch, den Proverbien hinsichtlich ihres religiös-zeitgeschichtlichen Hintergrundes den Puls zu fühlen, wird freilich durch die Richtung unseres Buches auf das allgemein Menschliche, auf das Gemeinreligiöse im Jahvetum, durch das Absehen dieser Sprüche von allem spezifisch Nationalen einigermaßen erschwert. Doch fördert auch auf diesem Gebiet der Ver-

---

mann, Hiob 1891, S. XXXV, Nowack S XXXVI f., Driver S. 423 und Baudissin S. 737.

Noch ein anderes Argument religionsgeschichtlicher Natur ist gegen den vorexilischen Ursprung der alttestamentlichen Sprüche ins Feld geführt worden. Man hat auf ihren Individualismus hingewiesen, welcher das Volksganze, die Gemeinde in den Hintergrund treten lasse und das Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott in den Vordergrund rücke (Holtzmann S. 294. Smend, alttestamentliche Religionsgesch. S. 476. Wildeboer, Kommentar S. XVII). Freilich haben in erster Linie Holtzmann (S. 295) u. Smend (S. 514. 515) selber ihr Argument bis auf einen gewissen Grad seiner Stichhaltigkeit wieder beraubt. Smend sagt: „In Wahrheit ist der Glaube, daß Gott sich um den einzelnen kümmere, nicht sehr stark." „Obwohl Gott dem einzelnen hier näher steht, als das im alten Israel der Fall war, so bleibt er ihm doch zu fern, als daß jeder einzelne sein ganzes Leben auf sein Gottvertrauen gründen könnte. Die Gewißheit, die die Gemeinde hatte, war den einzelnen zumeist versagt." Der Inhalt dieser Sätze beschäftigt uns augenblicklich nicht weiter. Dagegen scheint uns eine unbefangene Vergleichung der vorexilischen und nachexilischen Frömmigkeit zu ergeben, daß der Unterschied in der Energie des individuellen Verhältnisses zu Gott tatsächlich nicht sehr belangreich war. Einesteils tritt der religiöse Individualismus in vorexilischer Zeit gar nicht selten kräftig zu Tage, und zwar nicht nur bei den berufenen Trägern der israelitischen Religion, sondern auch sonstwie (vgl. die Gestalten der Genesis, das Bild, welches das Richterbuch von Gideon und Simson entwirft, die Person Hannas, Davids, Salomos, Hiskias). Anderenteils ist der Individualismus der nachexilischen Zeit noch bei Sirach nicht so entwickelt, daß z. B. die Hoffnungslosigkeit des Todes überwunden wäre. Damit hängt zusammen, daß in der ganzen nachexilischen Zeit die Zugehörigkeit zu Israel als berufenem Volk des Herrn und der entsprechende religiöse Gemeindebegriff von Wichtigkeit bleibt (vgl. z. B. Sir. 34 [31], 11; 30, 27ᵇ [= 33, 19ᵇ]; 39, 10). Wo haben wir aber in den Proverbien den israelitisch-jüdischen Volks- und Gemeindebegriff? Mit der Versetzung der Sprüche in die nachexilische Zeit ist der Individualismus des Buches noch nicht erklärt (vgl. noch Baudissin S. 738 f.), wie auch umgekehrt mit diesem Individualismus der nachexilische Ursprung noch nicht gegeben ist. Mit Recht dürfte Meusel daran erinnert haben, daß es im Wesen des Spruches begründet sei, wenn er sich viel öfter auf den einzelnen als auf das Volksganze beziehe (S. 35). Immerhin

gleich mit Ben Sira bei näherem Zusehen einige deutliche Unterschiede zu Tage, welche ihrerseits auf das chronologische Verhältnis beider Bücher weiteres Licht zu werfen geeignet sind.[1])

Die Proverbien rechnen durchaus mit dem Begriff eines lebendigen Gottes, der sich fort und fort in seiner Weltregierung an den Menschen betätigt und ihnen mit seiner vergeltenden Gerechtigkeit nahe ist, der mit Erweisungen seiner Allmacht und Allwissenheit, seiner Güte und Huld, seines Segens und seines richterlichen, strafenden Ernstes in den Lebensbestand der Menschen eingreift, und zwar eben nicht bloß und nicht vorwiegend in der Zukunft, sondern schon in der Gegenwart (Prov. 3, 5—12. 32; 4, 22; 10, 24 f. 27. 29; 14, 27; 15, 3. 11; 16, 2; 19, 21; 20, 24. 30 usw.). Soweit stimmt auch Ben Sira mit den Pro-

---

wird dieser Auskunft eine mehr formale als materiale Bedeutung zukommen. Der Individualismus der Proverbien läßt sich indessen auch aus inneren Gründen, die dem geistigen Charakter des Buches selber entnommen sind, wohl erklären. Der zweite Hauptteil dieser Arbeit wird ausführlich zu zeigen haben, daß im althebräischen Spruchbuch alles spezifisch Nationale, alles Israelitisch-Jüdische, alles Theokratische durchaus zurücktritt und nur das allgemein Menschliche an der nationalen Religion Israels in den Vordergrund gerückt wird. Aus diesem charakteristischen Standpunkt des Buches heraus ist nicht allein sein Individualismus, sondern ebenso sehr seine Ignorierung des heidnischen Götzendienstes zu begreifen. Weil der alttestamentlichen Chokma gewissermaßen ein internationaler, „kosmopolitischer" Zug innewohnte, weil sie sich von Haus aus über den Gegensatz gegen die fremden Völker und gegen fremde Weisheit hinausgehoben wußte, weil sie nicht den spezifischen Beruf Israels hervorzuheben hatte, sondern sich auf einem Boden bewegte, den sie mit der ausländischen Weisheit mehr oder minder gemein hatte, so lag auch keine Veranlassung für sie vor, das Untheokratische am heidnischen Wesen, den heidnischen Götzendienst, direkt zu berühren und zu bekämpfen, so genügte es ihr auch, sich an den Israeliten als Menschen, nicht aber als Glied der mit dem Beruf des Gottesvolkes ausgestatteten Nation zu wenden.

[1]) In Bezug auf das Ganze der religiösen Vorstellungswelt des Spruchbuches sind Bruch S. 113 ff. u. Pfeiffer S. 12—65 zu vergleichen, bezüglich derjenigen des Sirachbuches und seiner Zeit außer Seligmann a. a. O. und Schlatter, Geschichte S. 67—73 noch Bruch S. 293 ff., Fritzsche, Kommentar S. XXVI u. XXXIII und Daubanton a. a. O. IV, 334 ff.

verbien überein. Dagegen scheint dem Spruchbuch im Unterschied von Sirach eine gewisse kraftvoll kühne Art der Hervorhebung der göttlichen Allwirksamkeit, eine urkräftige Betonung des frei schaffenden und segnenden göttlichen Waltens eigen zu sein.

Prov. 10, 22: „Der Segen Jahves macht reich, und nichts tut Abmühn neben ihm hinzu."

13, 23[a]: „Speise in Fülle bringt der Neubruch der Armen."

16, 4: „Alles hat Jahve zu seinem Zweck geschaffen, so auch den Gottlosen für den Tag des Unglücks."

Diese urwüchsige Hervorhebung der göttlichen Souveränität erinnert an Ex. 9, 16; Jes. 45, 6 f. Daß es anderseits dem Spruchbuch nicht an unermüdlichen Mahnungen zu fleißiger menschlicher Regsamkeit und Rührigkeit fehlt, ist bekannt. Ebenso wird die Schuld am Unglück des Menschen auf diesen selbst zurückgeführt Prov. 19, 3. Allein diese scheinbar widersprechenden Sentenzen werden mit originaler Kühnheit unvermittelt neben einander gestellt, ohne daß der Spruchdichter mit dem Mißverständnis oder Mißbrauch derselben rechnete. Anders verhält es sich bei Ben Sira. Vgl. Sir. 15, 11 f. Hier wird bereits gegen den Mißbrauch der Schriftlehre von Gottes Allwirksamkeit angekämpft, während letztere in den Proverbien noch unbefangen betont wird. Auch sonst enthält Sirach manche Warnung vor einer schiefen, einseitigen oder unwürdigen Auffassung Gottes, wehrt Mißverständnisse ab u. s. f. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die ausführliche Warnung 16, 17 ff., der Mensch solle nicht meinen, er verschwinde unter der großen Masse und im Vergleich zu den ausgedehnteren Gegenständen der Natur allzu sehr, als daß Gottes Auge und richtende Hand ihn erreichen könnte. Sirach hält es auch nicht für unnötig, vor dem Mißbrauch der vergebenden göttlichen Barmherzigkeit, wie sie Ex. 34, 6 und sonst bezeugt wird, vor falscher Zuversicht und entsprechender Sünde zu warnen (5, 4 ff.). Ähnlich ist er 16, 11[cd]. 12 bemüht, im Gottesbewußtsein seiner Leser das Gleichgewicht zwischen dem

Gedanken an Gottes Güte und demjenigen an Gottes Ernst zu erhalten.

Besonders interessant und lehrreich, nicht nur für die Kenntnis der theologischen Denkart Ben Siras, sondern ebenso sehr für den Einblick in die religiöse Gedankenwelt mancher seiner Zeitgenossen ist aber Sir. 38, 1—15, wo die Arztfrage unter anderm auch vom religiösen Gesichtspunkt aus beurteilt wird. Auch dem Arzte hat Gott seinen Beruf zugeteilt (V. 1), „von Gott hat der Arzt seine Weisheit" (V. 2). „Gott läßt aus der Erde die Heilmittel hervorgehen, und der verständige Mann wird sie nicht verschmähen" (V. 4). „Wurde nicht durch das Holz das Wasser süß, um allen Menschen [dadurch] seine Kraft kund zu tun" (V. 5)?[1] Gott verlieh den Menschen ihre (medizinische) Einsicht und die daraus erwachsenden (ärztlichen) Fertigkeiten (V. 6). Allerdings wird für den Krankheitsfall als das erste anbefohlen: „Bete zu Gott; denn er wird heilen" (V. 9). Dabei gilt es auch die religiösen Pflichten angelegentlich zu erfüllen: die Sünde zu meiden (V. 10) und die entsprechenden Opfer darzubringen (V. 11). Aber auch dem Arzt soll man Zutritt verschaffen, auch ihn hat der Kranke nötig (V. 12). „Es gibt Zeiten, wo in seiner Hand das Gelingen liegt (V. 13); denn auch er fleht zu Gott, daß er ihm die Diagnose und die Heilung um der Lebenserhaltung [des Kranken][2]) willen gelingen

---

[1]) Wir beziehen das Suffix von כֹּחוֹ mit Ryssel auf עֵץ, so daß Ben Siras Meinung die wäre, durch das Wunder Ex. 15, 23 ff. sei die Heilkraft gewisser Hölzer oder Sträucher und überhaupt Pflanzen den Menschen in besonderer Weise kundgeworden. Der Kontext scheint diese Auffassung der Sirachstelle zu erfordern. Ob dagegen Sirach mit dieser Deutung von Ex. 15, 23 ff. den ursprünglichen Sinn der Stelle richtig getroffen habe, ist natürtich eine andere Frage.

[2]) Wir glauben מִחְיָה nicht im Sinn von „Lebensunterhalt" (des Arztes), sondern wie Gen. 45, 5; 2. Chr. 14, 12; Esra 9, 8. 9 in dem angewendeten Sinn von „Lebenserhaltung" (des Kranken) fassen zu sollen, da so die Gebetsmotivierung sich der Tendenz des ganzen Abschnittes, der auf das Wohl des kranken Lesers abzielt, besser eingliedert, auch an sich edlerer

lasse“ (V. 14). „Wer [aber] sündigt vor dem, der ihn geschaffen hat, möge den Händen des Arztes anheimgegeben werden“ (V. 15).

Das Charakteristische dieser Äußerungen über den Gebrauch des Arztes besteht nun nicht nur in den positiven Aufstellungen Ben Siras, sondern wesentlich auch in dem Durchschimmern zeitgenössischer Anschauungen, durch welche er zu seinen Ausführungen veranlaßt sein mochte, und welche er zurückweist, bzw. korrigiert. Wir haben den Eindruck, daß man im Zeitalter Sirachs seitens der Frommen in Krankheitsfällen vielfach zögerte oder es direkt als mit der Gottesfurcht und dem Gottvertrauen unvereinbar betrachtete, den Arzt zu rufen. Diese Ablehnung des Arztes mochte teils durch das Mißverständnis von Schriftworten wie Ex. 15, 26; 2. Chr. 16, 12 veranlaßt sein, teils überhaupt durch eine schiefe Gegenüberstellung von Gott und Natur, als wären die natürlichen Heilmittel etwas Ungöttliches oder Gottes Unwürdiges, als bestünde zwischen Gottes geheimnisvoll rettendem und heilendem Walten und zwischen den natürlichen Gaben ein prinzipieller Gegensatz, als wären die natürlichen Mittel nicht auch göttliche Gaben. Auf eine derartige Befangenheit den natürlichen Hilfsmitteln gegenüber deutet die althebräische Spruchweisheit nirgends hin. Im Gegenteil, so kräftig sie auf der einen Seite Gottes Allwirksamkeit und Allgenugsamkeit betont, so sehr läßt sie auf der andern den natürlichen Gaben und Gütern eine volle, ungestörte Wertschätzung widerfahren, ohne eine bezügliche Auseinandersetzung oder Vermittlung für notwendig zu erachten. Wohl aber ist jene Befangenheit ein charakteristisches Merkmal des spätern Judentums (über sie ist besonders Schlatter, der Glaube im N. T., 2. Bearbeit. 1896, S. 24—28

Natur ist und schließlich der Arzt auch in dem Falle, wo die Heilung nicht glückt, doch zu seiner Rechnung kommt (vgl. Mark. 5, 26), wenn auch anderseits erfolgreiche Behandlungen den Zuspruch vermehren. Vgl. indessen die Übersetzungen von Taylor und Ryssel.

zu vergleichen). Beachtenswert ist sodann auch die ausführliche und zusammenhängende Beleuchtung der Arztfrage, womit Sirach der einseitigen Auffassung dieses Gegenstandes begegnet. Beachtenswert ist vor allem, wie er ausdrücklich Gott als den Wirker der Genesung hinstellt und den Kranken in erster Linie zum Gebet ermahnt, gleichzeitig aber auch betont, daß die Einsicht des Arztes, seine Diagnose, sein Heilverfahren und die medizinischen Mittel Gaben Gottes seien. Wenn dagegen, was freilich nicht bestimmt behauptet werden soll, V. 15 besagen wollte, daß ein um seiner Sünde willen von Gott mit Krankheit Heimgesuchter sich nicht mehr betend an Gott wenden könne oder dürfe, sondern lediglich noch auf die Kunst des Arztes angewiesen sei, so wäre durch diese Gegenüberstellung des göttlichen und menschlichen Helfers die in den vorangehenden Versen gewonnene Einheit wenigstens in gewissem Sinne wieder aufgehoben, und zudem wäre eine derartige Einschränkung des göttlichen Erbarmens ihrerseits als ein Merkmal des spätern Judentums zu betrachten.

Faßt man den Unterschied im Gottesbegriff und in der religiösen Denkweise überhaupt, wie sie in unsern beiden Büchern vorausgesetzt sind, zusammen, so ist zu sagen: in den Proverbien tritt uns wesentlich noch das klassische Gottesbewußtsein des Israeliten entgegen; bei Ben Sira dagegen weißt uns die vielfach deutlich theologisierende Art, die immer wieder mit einer nur schwer zur richtigen Einheit durchdringenden religiösen Denkweise und Lebensrichtung zu rechnen hat, in eine spätere Zeit, in diejenige des Schriftgelehrtentums. Demgemäß gestaltet sich dasjenige, was im Spruchbuch meist noch als vereinzelte religiöse Sentenz auftritt, bei Sirach häufig zu einer gewissen schulmäßigen Durcharbeitung des Stoffes.

Auch bezüglich des Gottesnamens liegt zwischen den uns beschäftigenden Büchern insofern ein Unterschied vor, als bei Ben Sira wiederholt Benennungen für Gott Verwendung finden, die

im Spruchbuch keine Stelle haben und überhaupt über die alttestamentliche Literatur hinausweisen. Hieher gehört Sir. 51, 12[14]: „Danket dem König der Könige der Könige" (הודו למלך מלכי מלכים). Diese Gottesbezeichnung findet sich erst in der rabbinischen Literatur.[1]) Außerdem gehören aber noch folgende drei Stellen hieher: Sir. 23, 1: „O Herr, mein Vater und Gebieter meines Lebens" (*κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου*). 23, 4: „O Herr, mein Vater und Gott meines Lebens" (*κύριε, πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου*). 51, 10[a]: „Und preisend erhob ich Jahve [indem ich sprach]: mein Vater bist du" (וארומם יהוה אבי אתה). Der Vatername Gottes, bzw. die Auffassung des Verhältnisses der Menschen zu ihm als eines Kindschaftsverhältnisses wird im ganzen Alten Testament nur für das Verhältnis zwischen Gott und dem Volke Israel als berufenem Gottesvolk,[2]) sowie für dasjenige zwischen Gott und dem messianischen König als solchem[3]) gebraucht. Mit der Anwendung des göttlichen Vaternamens auf sein persönliches Verhältnis zu Gott repräsentiert Ben Sira gegenüber der gesamten althebräischen Literatur eine neue Stufe in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Gottesbenennungen. Es liegt hier ein religiöser Individualismus vor, welcher im Vergleich zu demjenigen der Proverbien einen fortgeschrittenen, spätern Standpunkt bezeichnet.

Ist auch in Bezug auf die Vorstellung vom Zustand nach dem Tode ein Unterschied zwischen unsern beiden Büchern zu konstatieren? Es scheint in diesem Punkt keine erhebliche Diffe-

[1]) Näheres bei Schechter S. 37 u. 67 und Ryssel in StKr. 1902, S. 223.

[2]) Vgl. Ex. 4, 22 f.; Deut. 14, 1; 32, 5 (hiezu die textkritischen Bemerkungen Oettlis in Strack-Zöcklers Kommentar und Martis in Kautzschs A. T.); 32, 6; Jes. 1, 2; 63, 16; 64, 7; Jer. 31, 9; Hos. 11, 1 (hiezu die textkr. Notiz Guthes in Kautzschs A. T.); Mal. 1, 6; 2, 10.

[3]) Vgl. 2. Sam. 7, 14; Ps. 2, 7; 89, 27.

renz vorzuliegen. Bei Ben Sira fehlt es nicht an direkt negativen Aussagen in jener Richtung (7, 17; 38, 21; 41, 1 ff. u. s.), wie denn auch keinerlei Meinungsverschiedenheit darüber besteht, daß bei ihm von einem Fortleben nach dem Tode tatsächlich nichts zu vernehmen sei.[1] Aber auch in den Proverbien wird man trotz 12, 28; 14, 32; 15, 24; 23, 18; 24, 14. 20 noch keine bestimmten Anhaltspunkte für die Annahme einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode, die diesen Namen verdiente, finden können. Zudem sind die beiden ersterwähnten Stellen kritisch angefochten.[2]) Immerhin sei für die Annahme gewisser Andeutungen und Ahnungen eines zukünftigen Lebens seitens des althebräischen Spruchbuchs auf Delitzsch (Kommentar), Meusel (S. 25—28) und Baudissin (S. 717 und 726)[3]) verwiesen. Nur ist nicht ganz durchsichtig, weshalb Baudissin den Abschnitt 22, 17 ff. schon deshalb einer spätern Zeit als 10, 1—22, 16 zuweisen möchte, weil 23, 18; 24, 14. 20 sich auf das Jenseits beziehen sollen. Auch wenn man von 12, 28; 14, 32; 15, 24 absieht, erhebt sich doch die Frage, warum denn Ben Sira, den doch auch Baudissin später als Prov. 22, 17 ff. ansetzt, nicht noch mehr Bezugnahmen auf das Jenseits enthalte, sondern das Gegenteil.

Will man zwischen dem Spruchbuch und Ben Sira hinsichtlich der Vorstellungen vom Fortleben nach dem Tode überhaupt einen erheblichen Unterschied konstatieren, so dürfte der

---

[1]) Vgl. Fritzsche, Kommentar S. XXX. Wünsche, die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode nach den Apokr., in den Jahrb. für prot. Theol. 1880, S. 359 f. Reuß § 448. Seligmann S. 43—45. Ryssel in Kautzsch, Apokr. S. 231. Anders freilich verhält sich die Sache beim Glossator des griechischen Sirach, der die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen vertritt (Schlatter, Sir. S. 176—186; Gesch. S. 157), und von dem wir, wie oben gezeigt worden ist, bei unserer Untersuchung abzusehen haben.

[2]) Vgl. Kamphausen, Frankenberg, Cheyne S. 231 und Müller & Kautzsch z. St.

[3]) Gegen Baudissin wendet sich Smend in ThLZ. 1902, 350.

zureichende Erklärungsgrund in dem im Vergleich zu Sirach noch unmittelbareren Gottesbewußtsein und noch kraftvoller erfaßten Gottesbegriff der Proverbien zu suchen sein. Die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte zeigt uns nicht eine stetig aufsteigende Entwicklung der Jenseitigkeitsvorstellungen. Je stärker das Gottesbewußtsein im Menschen aufleuchtet und alle Lebensverhältnisse umfaßt, je kräftiger vor allem auch das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft den Menschen erfaßt und durchdringt, um so mehr wirft es sein Licht auch auf die Zukunft, sei's des einzelnen, sei's des ganzen Volkes, wie besonders die Andeutungen der Propheten und Hiob 19, 25—27 zeigen. Je weniger daher in der nachexilischen Zeit die Energie, die Lebendigkeitund Innigkeit des Gottesbewußtseins sich auf ihrer früheren Höhe erhielt, um so mehr erstarben jene Ansätze einer individuellen Zukunftshoffnung, wie dies z. B. bei Sirach bemerkbar wird. In der Zeit der Makkabäerkämpfe mit ihrem religiösen Aufschwung erwacht die erwähnte Hoffnung um so stärker wieder, um nicht mehr abzusterben (vgl. Daniel). Schon dieses periodische Auf- und Niederwogen, wozu bei den Proverbien noch kommt, daß sie das national-religiöse Sondergut Israels in den Hintergrund treten lassen, verwehrt es uns, aus einem eventuellen Unterschied oder auch aus einer annähernden Übereinstimmung zwischen jenen und Ben Sira hinsichtlich des besprochenen Gegenstandes[1]) belangreiche Schlüsse auf die Entstehungszeit der Sprüche ziehen zu wollen. Dagegen kommen wir im Folgenden wieder zu einem wichtigen Unterschied zwischen beiden Schriften.

Für das Zeitalter Ben Siras ist es eine offenkundige Tatsache, daß der Mund der Prophetie verstummt und an seine Stelle die Bildung und Tätigkeit des Schriftgelehrten getreten ist. In den Proverbien dagegen fehlt es nicht nur an

[1]) Vgl. darüber noch Holtzmann S. 300, Öhler S. 881 f. und Cheyne S. 230—232.

jedem bestimmten Hinweis auf die Epoche der Schriftgelehrsamkeit, sondern es begegnet uns darin auch mehr als ein Spruch, der lebhaft an jene Zeit erinnert, in der Israels *Propheten* ihrem erhabenen Berufe oblagen.

In erster Linie kommt hier Prov. 29, 18 in Betracht: „Ohne Offenbarung verwildert ein Volk (בְּאֵין חָזוֹן יִפָּרַע עָם); bewahrt es aber Weisung, Heil ihm.“ Der zweite Teil dieses Spruches wird uns später beschäftigen; jetzt handelt es sich wesentlich um die erste Vershälfte. Sie versetzt uns augenscheinlich in die Zeit der Propheten. Freilich wird nicht die einzigartige Stellung hervorgehoben, die Israel vermöge der Berufsbegabung und Wirksamkeit jener Männer einnahm. Der Ausdruck lautet allgemein. Das Fehlen des Artikels bei עָם ist zu beachten. Indessen führt uns der Spruch doch in eine Zeit, wo prophetische Offenbarung nichts Ungewöhnliches war. Allerdings ist diese Tragweite unserer Stelle wiederholt von Gelehrten angefochten worden, welche sich von anderweitigen Voraussetzungen aus für eine spätere Datierung des Spruchbuchs entschieden haben. Schon *Hartmann* sagt, der Spruch trage ganz den Charakter des neuen belebenden frommen Geistes, der durch Esra und Nehemia aufgeregt und in der Folgezeit immer mehr genährt worden sei (a. a. O. S. 149). *Cornill* bestreitet direkt, daß der Vers in altisraelitischer Zeit untergebracht werden könne (S. 224). *Smend* urteilt, es sei „nicht abzusehen, weshalb 29, 18 in die Zeit der Prophetie führen müßte“ (alttestamentliche Religionsgeschichte S. 476). *Frankenberg* (Kommentar) findet die Bedeutung von חזון an dieser Stelle zweifelhaft, an Propheten sei nicht zu denken, die Leitung hätten die Weisen. *Cheyne* ändert geradezu den Text und übersetzt: „Ohne einen Zaum wird das Volk unbändig,“ indem er beifügt: „Die Notwendigkeit eines verbesserten Textes springt in die Augen“ (S. 145). Indessen hat zu dieser Textänderung lediglich der Umstand den Anstoß gegeben, daß der Inhalt des Spruches sich

doch nur schwer aus der späteren nachexilischen Zeit verstehen läßt, wie denn auch die Integrität des Verses z. B. von Müller & Kautzsch nicht in Frage gestellt worden ist. Auch Frankenbergs Äußerung geht unmittelbar von der Voraussetzung aus, daß unser Vers und überhaupt das Spruchbuch erst in spät nachexilischer Zeit entstanden sei, wo allerdings nicht Propheten, sondern „Weise", die damals mit den Schriftgelehrten identisch waren, die Leitung inne hatten. Daß es aber in der Blütezeit der althebräischen Spruchdichtung, aus welcher Prov. 29, 18 infolge seiner Zugehörigkeit zu der Sammlung 25—29 doch zu stammen scheint, keine Propheten gegeben habe, erscheint eben angesichts dieser Stelle als petitio principii. Wir müssen daher Driver beistimmen, wenn er sagt: „Die Wichtigkeit des Propheten als eines Gliedes im Organismus des Staates wird 29, 18 deutlich ausgesprochen" (S. 432). Auch Baudissin findet, daß hier deutlich göttliche Offenbarung gemeint sei, was doch wohl nur für die ältere Zeit passe, wo es noch prophetische Offenbarung gegeben habe, da an eine bloß schriftliche kaum zu denken sei (S. 728, vgl. 737). Trotz alledem könnte man nun freilich diesem Sachverhalt leicht zu viel Gewicht beilegen, falls nämlich Prov. 29, 18 isoliert dastünde und das Spruchbuch im übrigen wesentlich den Geist der Zeit atmete, in welcher tatsächlich die Weissagung verstummt war und die Schriftgelehrsamkeit ihre Rolle übernommen hatte. Dem ist jedoch nicht so. Unser Buch enthält im Gegenteil noch weitere Sprüche, deren Inhalt zwar nicht direkt die Propheten zum Gegenstand hat, wohl aber — was ebenso viel sagen will — in dieser oder jener Richtung sich aufs engste mit dem Sinn und Geist der klassischen israelitischen Prophetie berührt, dagegen von der das spätere Judentum und überhaupt die nachexilische Zeit beherrschenden Geistesrichtung wesentlich verschieden ist. Wir zitieren zunächst vier Stellen, welche mit 1. Sam. 15, 22; Jes. 1, 11 ff. u. ä. sehr nahe verwandt sind:

Prov. 15, 8: „Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel Jahves, der Rechtschaffenen Gebet aber ist sein Wohlgefallen.“

21, 3: „Gerechtigkeit üben und Recht hat bei Jahve den Vorzug vor Opfer.“ Wie in der Prophetie, so treten auch in den Sprüchen die im engeren Sinn kultischen Verrichtungen hinter den Werken der sittlichen Pflichterfüllung an Wert zurück. Vgl. außer den bereits erwähnten prophetischen Stellen noch Hos. 6, 6; Am. 5, 15. 21 ff.; Mich. 6, 6—8.

21, 27: „Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel, um wie viel mehr noch, wenn es einer um Schandtat darbringt.“

28, 9: „Wer sein Ohr abwendet, um nicht Belehrung anzuhören (מִשְּׁמֹעַ תּוֹרָה), dessen Gebet sogar ist ein Greuel.“ Die Erörterung des Ausdrucks תּוֹרָה wird später erfolgen. Hier dagegen ist zu bemerken, daß der vorliegende Vers entsprechend dem שְׁמֹעַ מִזֶּבַח טוֹב 1. Sam. 15, 22 in verkürzter Fassung lauten würde שְׁמֹעַ מִתְּפִלָּה טוֹב. So verpönt unser Spruchbuch 15, 8 und hier die beiden wesentlichen Bestandteile des Kultus, Opfer und Gebet, bei demjenigen, welcher der göttlichen Weisung ungehorsam ist, und tritt damit in Parallele zu der Prophetie in ihren bedeutendsten Vertretern.

Im Blick auf derartige Stellen sagt daher auch Reuß in seiner Charakteristik des alttestamentlichen Spruchbuches: „Der Geist des Prophetismus ist nicht erloschen“ (§ 402). Ebenso wird die Homogenität der sittlichen Forderungen der Spruchdichter und Propheten von Kuenen namhaft gemacht (S. 82. 85 f.). Aber auch sonst noch schlägt die althebräische Spruchdichtung mitunter einen prophetischen Ton an. Man beachte z. B. die von aller kleinlichen und ängstlichen Rücksicht freie Ermahnung Prov. 19, 27: „Laß ab, mein Sohn, Zucht anzuhören, um abzuirren von den Aussprüchen der Erkenntnis!“ Es ist dies ein klassisch kühnes Wort voll heiliger Rücksichtslosigkeit, würdig, den ergreifendsten und, wenn man will, paradoxesten Aussprüchen der

israelitischen Prophetie an die Seite gestellt zu werden. Der Spruchdichter begnügt sich nicht damit, uns zu sagen: laß es nicht beim Anhören der Zucht bewenden, sondern handle auch den Aussprüchen der Erkenntnis gemäß. In dieser vorsichtigeren Fassung ließe sich die Ermahnung durchaus auch aus der spätern Zeit, z. B. derjenigen Ben Siras, verstehen. Aber in der scharfkantigen Form, in welcher sie vorliegt, paßt sie schlecht in eine Zeit hinein, in welcher schon die Gesetzeskenntnis an sich mehr und mehr hochgeschätzt wurde. Man wird unwillkürlich an den unerbittlich herben Ton jener Prophetenstellen erinnert, die sich nicht mit der Maxime begnügen: nicht nur Opfer usw., sondern in erster Linie Rechtspflege, Gehorsam, Erbarmen! —, deren Grundsatz vielmehr in der paradoxen Gestalt auftritt: nicht Kultus, sondern Gerechtigkeit, Gutes! Auch Nöldeke sagt von unserm Buch: „Von religiöser Ängstlichkeit ist nirgends eine Spur. Alles weist uns auf die Zeit der großen Propheten hin" (Die alttestamentliche Literatur S. 159).

Ein prophetischer Ton zieht sich auch durch die Rede der personifizierten Weisheit Prov. 1, 20 ff. hindurch. Man wird durch diese Stelle in doppelter Hinsicht an die Zeit der Propheten erinnert. Es wird mit dem Verstummen der Weisheitsoffenbarung gedroht (V. 28). Da aber der ganze Abschnitt an die göttliche Weisheit als an eine der Menschen Geschick bestimmende Macht denken läßt, so liegt die Frage nahe, ob nicht diese Rede aus einer Zeit stamme, wo der Mund der Offenbarung sich noch nicht geschlossen hatte, wo es in Israel noch Propheten gab. Außerdem mahnt der ganze sittlich-religiöse Tenor des vorliegenden Abschnittes an jene Zeit. Wenn mit dem Verstummen der Weisheitsoffenbarung gedroht wird, so erinnert das an Stellen wie Am. 8, 11 ff. (vgl. auch den Ausdruck אַבִּיעָה Prov. 1, 23).

Endlich sei noch Prov. 2, 5 erwähnt: „Jahve verleiht Weisheit, aus seinem Munde kommt Wissen und Verständigkeit."

Wie denkt sich der Spruchdichter diese Begabung des Menschen mit Weisheit, Wissen und Verständigkeit von seiten Jahves und seines Mundes vermittelt? Der Ausdruck פִּי־יְהוָה bezeichnet in der prophetischen Literatur eine durch den Propheten vermittelte göttliche Offenbarung, so Jes. 1, 20; Mich. 4, 4; Jer. 9, 11 (wo Prophet und Weiser neben einander stehen); 23, 16; Jes. 40, 5 u. ö. Legt nicht der unmittelbare Eindruck unserer Stelle die Annahme nahe, daß der Verf. in einer Zeit lebte, wo prophetische Offenbarung nichts Unerhörtes war? Allerdings hat man in neuerer Zeit den Stil des Kapitels, zu dem der vorliegende Spruch gehört, für spätere Zeit geltend gemacht, wovon unten noch einmal die Rede sein wird. Aber im übrigen bekommt man doch nicht den Eindruck, daß es sich um eine Zeit handle, wo jener lebendige Quell, den die althebräische Literatur den Mund Jahves nennt, versiegt war und es nur noch eine schriftlich fixierte prophetische Offenbarung gab.

Faßt man das vorläufige Ergebnis dieser Erörterung hinsichtlich der Beziehungen des althebräischen Spruchbuches zum Zeitalter der Propheten zusammen, so läßt sich sagen: schon wenn man die Proverbien für sich allein betrachtet, ohne noch Ben Sira in spezieller Weise zum Vergleich heranzuziehen, kostet es angesichts von Stellen wie 29, 18; 15, 8; 21, 3; 21, 27; 28, 9; 19, 27; 1, 20 ff.; 2, 5 nicht wenig Mühe, die Entstehung des Buches in das Zeitalter der Schriftgelehrten zu verlegen. Wohl aber lassen es die erwähnten Verse empfehlenswert erscheinen, den Ursprung der althebräischen Sprüche im wesentlichen einer Zeit vorzubehalten, in welcher die Stimme der israelitischen Prophetie noch nicht verklungen war.[1])

---

[1]) Freilich hat neuerdings besonders Kuenen die entsprechende Berücksichtigung der Weisen in den Schriften der Propheten vermißt (S. 83. 88 f.). Allein dieses vermeintliche argumentum e silentio gegen die Existenz der Chokma im Zeitalter des Prophetismus verliert schon in Anbetracht der zitierten Proverbiastellen seine Bedeutung und wäre ohnehin nur dann durchschlagend, wenn nachgewiesen wäre, daß Zweck und Aufgabe der pro-

Dieses vorläufige Ergebnis erfährt nun von Ben Sira her eine doppelte Bestätigung. Der genannte Schriftsteller läßt nämlich deutlich erkennen, welches in der griechischen Zeit das Verhältnis der jüdischen Weisheit zur israelitischen Prophetie einerseits und zur Schriftgelehrsamkeit andererseits war. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Ben Sira sich bewußt ist, in einem

---

phetischen Schriften jene Berücksichtigung der Spruchdichter unabweisbar erfordert hätten. Dieser Nachweis wäre aber aus verschiedenen Gründen schwer zu erbringen. Daß die Propheten nicht aus Liebe zur Schriftstellerei, sondern aus eminent praktischen Gründen sittlich-religiöser Natur ihre Aufzeichnungen veranstalteten, daß sie daher auch nicht alles Wissenswerte, das in ihren Gesichtskreis fiel, niederschrieben, sondern lediglich dazu literarisch tätig waren, um mit dem prophetischen Wort auch solche zu erreichen, denen sie es nicht mündlich bringen konnten, d. h. vorzugsweise die kommenden Geschlechter, braucht bloß angedeutet zu werden. Nun bewegte sich die Prophetie notorisch nicht einfach in denselben Bahnen wie die Chokma. Sie hatte im Vergleich zur letzteren ihren besondern, einzigartigen Beruf. Zwar fehlte es schon um der gemeinsamen sittlich-religiösen Grundlage willen nicht an wesentlichen Berührungspunkten, wie wir gesehen haben. Neben dem gemeinsamen Element hatten jedoch beide wieder ihre besonderen Interessen. Ihr Augenmerk war vielfach ein verschiedenes (vgl. pag. 58—60). Außerdem dehnt sich die Geschichte der schriftstellernden Propheten, der נביאים אחרונים, um welche es sich hier handelt, über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten aus, und es ist die Möglichkeit offen zu lassen, daß die althebräische Spruchdichtung sich über einen ähnlich langen Zeitraum erstreckt. Dabei ist aber gar nicht gesagt, daß jeweils beim Auftreten eines bedeutenden Propheten gerade auch die Chokma floriert habe und umgekehrt. Die gegenteilige Annahme liegt näher, wonach die Spruchweisheit sich in verhältnismäßig ruhigen, sicheren und glücklichen Zeiten besser entfalten konnte als in bewegten, gefahrdrohenden und unheilvollen, während der Prophet vor allem in den letzteren seines hohen Berufes zu warten hatte. Um so weniger ist a priori zu vermuten, daß in den Zeiten, wo die Wirksamkeit der Propheten einzusetzen hatte, ihr Augenmerk besonders lebhaft auf die Spruchdichter gerichtet war. Trotzdem steht es nun aber doch nicht so, als ob die prophetischen Schriften in betreff der Weisen ein völliges Stillschweigen beobachteten oder doch nur auf eine Sorte von Spruchdichtern anspielten, die mit den uns beschäftigenden von vornherein nicht identisch sein könnten. Es wäre ungerechtfertigt, wollte man die Entscheidung dieser Identitätsfrage davon abhängig machen, ob die in den prophetischen Schriften auftauchenden Weisen in einer der prophetischen ebenbürtigen Stellung erscheinen. Letzteres ist freilich nicht der Fall. Daß es in Israel früher und später „Weise“ gegeben hat, die eine Pseudoweisheit vertraten, ist ebenso unstreitig, wie das Auftreten der Pseudoprophetie. Und daß die

Zeitalter zu leben, wo zwar Sehnsucht und Hoffnung sich an die Weissagungen der Propheten klammern, wo aber eben nicht nur das prophetische Wort, sondern auch die mit der Prophetie zusammenhängenden Macht- und Huldterweisungen Jahves der Vergangenheit angehören, und wo die Erfüllung jener Weissagungen und die Erneuerung jener Machterweisungen herbeigewünscht wird (vgl. Sir. 33 [36], 6. 10 [8]; 36, 20 f. [15 f.]). Von derartigen Stimmungen und Gefühlen der Verwaistheit regt sich im althebräischen Spruchbuch keine Spur. Wohl aber enthält es, wie wir gesehen haben, mancherlei Andeutungen gegenteiliger Natur. Ein namhafter zeitlicher Unterschied beider Bücher ist nicht leicht zu verkennen.

Während man ferner in den Proverbien umsonst nach einem Kennzeichen der Epoche der Schriftgelehrsamkeit sucht, tritt bei Sirach die Tatsache um so unverhüllter ans Licht, daß an die Stelle der entschwundenen Prophetie der „Kanon" getreten ist — in welchem Umfang, bleibt vorläufig dahingestellt — und der

---

Propheten Jahves gegen jene Pseudoweisheit Front machten, ist ebenso wenig verwunderlich, wie ihre nicht minder häufige Polemik gegen die falschen Propheten. Aber auch die echten Weisen, deren Weisheit prinzipiell auf sittlich-religiösen Grund gestellt war, reichen nicht an die Propheten heran. Wie der Beruf der letzteren sie auf eine erhabenere Warte emporhob als die Spruchdichter, die mehr das allgemein Menschliche in der nationalen Aufgabe und das Gemeinreligiöse im Jahvetum pflegten, so war auch ihre Begabung im Vergleich zu derjenigen der Weisen eine einzigartige. Daß die althebräischen Spruchdichter selbst dies nicht anerkannt hätten, davon findet sich in unserm Buch keine Spur, wohl aber Andeutungen des Gegenteils (vgl. 21, 30; 29, 18; 2, 5; 3, 5. 7). Um so unrichtiger wäre es, wollte man daraus, daß die Propheten, diese Verkündiger der alleinigen Herrlichkeit Jahves und seiner Offenbarung, nicht auch der Weisen anerkennend Erwähnung tun, den Schluß ziehen, daß sie überhaupt von unsern Spruchdichtern nichts gewußt hätten. Bedenkt man vollends, wie gerade in den ältesten Sammlungen des althebräischen Spruchbuches sich zahlreiche Sprüche ohne spezifisch sittlich-religiöse Pointe finden warum sollten dann an gewissen Stellen des prophetischen Schrifttums, nach denen alle Größe, auch alle Weisheit des Menschen gegenüber der Herrlichkeit Jahves versagt (vgl. Jes. 29, 14; Jer. 9, 11; 9, 22), nicht auch unsere Spruchdichter mit inbegriffen sein können?

Schriftgelehrte die religiöse Führerrolle übernommen hat. Dies geht nicht nur aus den allgemeinen Bemerkungen des Enkels im Vorwort, sondern mit unzweideutiger Bestimmtheit, Ausführlichkeit und Anschaulichkeit vor allem aus dem charakteristischen Abschnitt Sir. 38, 24—39, 11 hervor. Hier werden die Schriftgelehrten, die סוֹפְרִים, als ein besonderer Stand, als eine besondere Berufsgenossenschaft den Bauern und Handwerkern gegenübergestellt. Sie, die Schriftgelehrten, sind nach Sirach die Weisen. Wer weise werden will, kann kein Geschäft betreiben und darf sich nicht mit Viehzucht und Ackerbau abgeben (38, 24—26). Er kann sich auch mit keinem Kunsthandwerk befassen, kann ferner kein Feuerarbeiter, weder Schmied noch Töpfer sein. Denn diese brauchen ihre Zeit, ihre Kraft und Gesundheit, ihre ganze Aufmerksamkeit und Sinnentätigkeit für ihrer Hände Arbeit (38, 27—30), ja sogar „ihr Gebet dreht sich um die Betreibung ihres Gewerbes" (38, 34). Nicht als ob man solcher Leute, ihrer Geschicklichkeit und Geschäftskenntnis entraten könnte; auch sie müssen sein (38, 31 f.). Allein für die Leitung und Beratung der öffentlichen Angelegenheiten taugen sie nicht, auf das Gesetz und die Rechtsprechung verstehen sie sich nicht, und Weisheitssprüche muß man bei ihnen nicht suchen (V. 33). Anders verhält es sich mit demjenigen, dessen Sinnen und Denken dem Gesetz des Höchsten zugewandt ist, d. h. mit dem Schriftgelehrten (V. 34). Durch die Erforschung der Weisheit der „Altvordern" und durch die Beschäftigung mit den Weissagungen, vermöge seiner Achtsamkeit auf die Darlegungen berühmter Männer, dank seinem Suchen und Forschen nach dem verborgenen Sinn von Gleichnissen und Rätselsprüchen, auf Grund von Reisen unter fremden Völkern endlich und der dabei gemachten Erfahrungen erlangt er die Kompetenz, beim Austausch weiser Sprüche sich zu beteiligen; er wird gleichsam Meister, im Kreise der Großen und vor Fürsten kann man seine Dienste brauchen. Er richtet sein Sinnen und Denken auf seinen Herrn und Schöpfer, und Gegen-

stand seines Gebetes sind seine Sünden, bzw. deren Vergebung. Durch die Fügung des Allmächtigen wird er mit dem Geist der Weisheit und Einsicht erfüllt, und das tut sich in seinem Wort und Gebet und in seiner Willensrichtung kund. Die Bildung, die er sich angeeignet hat, kommt an den Tag, er kann sich des Gesetzes rühmen, unerschöpfliches Lob und unbegrenzter Nachruhm wird sein Lohn sein (39, 1—11).[1]

Für unsere Untersuchung kommt hier vornehmlich in Betracht, daß die Weisen bei Sirach als ein mit den Schriftgelehrten identischer, geschlossener Stand erscheinen, dessen spezielle Berufsausbildung und Berufstätigkeit das Leben ausfüllt und die gleichzeitige Ausübung einer landwirtschaftlichen oder industriellen Berufsarbeit geradezu ausschließt, weshalb auch den eben genannten Ständen die Fähigkeit rundweg abgesprochen wird, zur Weisheit zu gelangen und Gemeinde und Volk belehren und leiten zu können. Der Begriff des Laienelementes ist stark ausgebildet, und mit einem gewissen Selbstbewußtsein schaut der Vertreter des Schriftgelehrtenstandes auf jenes als auf eine freilich auch notwendige und nützliche, aber doch weniger rühmliche Menschenklasse herab. Wo finden wir im althebräischen Spruchbuch einen ähnlichen Standpunkt vertreten? Wohl treffen wir dort auch einen Unterschied von Weisen und Unweisen. Wie sollte es anders sein? Derselbe erscheint aber in der Hauptsache nicht als ein Unterschied des Standes und der Berufsart. Wenigstens hat eine derartige Auffassung an den Proverbien selbst keinen sichern Anhaltspunkt, nicht einmal in den Einleitungsreden, geschweige denn in den Hauptsammlungen. Von einer berufsmäßigen Beschäftigung der Weisen mit dem Gesetz, den Weissagungen und der Weisheit der Altvordern und von einem

---

[1] In die Zeit des Schriftgelehrten führt auch Sir. 51, 23: „Kehrt ein bei mir, ihr Ungebildeten, und verweilet in meinem Unterrichtshause (בבית מדרשי)." Für das Nähere betreffs dieses nachbiblischen Ausdrucks und der ihm entsprechenden Sache sei auf Holtzmann S. 301, Schechter S. 32, Strauß S. 50 und Ryssel in StKr. 1902, S. 232 verwiesen.

dadurch bedingten Ausschluß irgend einer andern rechtmäßigen Berufsarbeit ist in den Sprüchen nirgends die Rede. Vielmehr bekundet und betätigt sich dort die Weisheit nicht zuletzt gerade auch in der alltäglichen Arbeit und Lebensführung. Gottesfurcht und Rechtschaffenheit machen nach dem Sinn des althebräischen Spruchbuchs die höchste Weisheit und den höchsten Ruhm des Menschen aus, welchem Stand und Beruf er auch angehören möge. Der Unterschied zwischen Weisen und Unweisen erscheint dort abweichend von Sirach in erster Linie als in der Persönlichkeit und ihrer sittlich-religiösen Geistes- und Lebensrichtung begründet. [1])

---

[1]) Damit haben wir zugleich unsere Stellung zu der vielbesprochenen Frage gekennzeichnet, ob die althebräischen Spruchweisen unter sich einen mehr oder weniger abgeschlossenen Stand, eine Berufsgenossenschaft, eine Zunft bzw. eine Schule gebildet hätten oder nicht. Man hat die Frage häufig auf Grund von Stellen wie Prov. 1, 6; 13, 14. 20; 15, 12; 22, 17; 23, 24; 24, 23 so oder so bejahen zu sollen geglaubt (vgl. Ewald, Jahrb. der bibl. Wissensch. 1848, S. 96 f. Delitzsch, Kommentar S. 32 f. 38; PRE.[2] XIV, 567. Nowack S. XXXI. Kautzsch, Abriß S. 211. Meusel S. 61 f.). Immerhin finden sich auch unter denen, welche die Frage im allgemeinen bejahen, wieder solche, die dies nur im Blick auf die späteren und spätesten Teile der Proverbien tun, so Delitzsch, Nowack und Meusel. Anderseits ist man auch unter denjenigen, welche die Frage im wesentlichen verneinen, geneigt, in den späteren Stücken des Spruchbuchs wenigstens eine gewisse Entwicklungsstufe zu jenem Begriff des Spruchweisen hin zu finden. Hinsichtlich der Sammlungen 10, 1—22, 16; 22, 17—24, 22; 25—29 halten wir dafür, die Frage sei schon angesichts einer unbefangenen Würdigung der dabei in Betracht fallenden Stellen absolut zu verneinen. Andernfalls wäre man versucht, die Frage aufzuwerfen, ob nicht mit demselben Recht, mit welchem man aus 13, 14. 20; 15, 12; 23, 24 auf einen besondern Stand von Weisen schließen möchte, aus den Toren 13, 20, aus den Spöttern 15, 12 und aus den Frommen 23, 24, wie der Parallelismus zeigt, ebenfalls ein besonderer Stand zu machen sei. Schwieriger freilich ist die Antwort bei 1, 6 u. 24, 23. An und für sich besehen, lassen beide Stellen den Schluß auf eine besondere Schule oder Gilde von Weisen zu. Ein zwingender Grund oder direkter Anhaltspunkt, den Ruf, die Begabung und Stellung des althebräischen Spruchweisen mit seinem eigentlichen Stand und Beruf zu identifizieren, liegt dagegen in keiner Weise vor (vgl. übrigens noch Baudissin S. 735—737). Eine ablehnende Haltung gegenüber der Übertragung des Korporationsbegriffs auf die Weisen des Spruchbuchs

Auch hinsichtlich der Frömmigkeit und des Kultus läßt sich zwischen den religiös-zeitgeschichtlichen Voraussetzungen unserer beiden Bücher ein Unterschied beobachten. Zunächst sei erwähnt, daß uns Ben Sira bereits in eine Zeit versetzt, wo das Gebetsleben des Juden, speziell auch in äußerlich formeller Beziehung, durch diese und jene Anweisungen normiert wird, und wo man das Gebet mitunter als eine Pflicht betreibt, welcher man sich nur mehr oder minder gezwungen unterzieht (vgl. Sir. 7, 10. 14), während, wie wir gesehen haben, die Äußerungen der Proverbien über das Gebet an die Art und Weise der Propheten erinnern.

Wichtiger ist ein anderer Unterschied. Sirach betont an zahlreichen Stellen deutlich und nachdrücklich die Verdienstlichkeit der guten Werke, wie dies ja ein Charakteristikum des spätern Judentums ist (vgl. Sir. 3, 3. 5. 14. 15. 30; 17, 22; 29, 12ᵇ. 13). Stammte die althebräische Spruchdichtung aus wesentlich demselben Zeitraum, sie hätte sich vermöge ihrer Richtung auf das Humane und Sittlich-Religiöse im allgemeinen der Versuchung schwerlich erwehren können, jenes Feld ebenfalls zu bebauen. Zwar scheint es auf den ersten Blick, als fehle es in den Proverbien doch wenigstens nicht an einem Analogon. Es heißt nämlich Prov. 16, 6: „Durch Liebe und Treue wird Schuld gesühnt, und durch Furcht Jahves entgeht man dem Bösen.“ Aber nur dem Scheine nach liegt hier eine Analogie zu den erwähnten Sirachstellen vor. Seinem Sinn und Geist nach gehört der Spruch in eine ganz andere Linie. Die jüdische Lehre

---

nehmen auch Bruch S. 48 ff., Öhler S. 612 f. u. Driver S. 423 ein. Mit dem letztern glauben wir auch Prov. 1, 6 u. 24, 23 nicht an eine Schule, sondern lediglich an eine „einigermaßen hervorragende Klasse von Leuten“ denken zu sollen. Ganz anders steht die Sache unstreitig bei Sirach. Aber gerade der Blick auf ihn und auf seinen im Vergleich zu den Proverbien durchaus neuen Begriff des Spruchweisen ist geeignet, uns zu zeigen, wie weit die Proverbien der Hauptsache nach noch von jener Zeit entfernt sind, wo man den Weisen nur noch unter einem bestimmten Stand, unter einer bestimmten Berufsklasse suchte, indem man ihn geradezu mit dem Schriftgelehrten identifizierte.

von der Verdienstlichkeit der guten Werke ist ein Zerrbild, ist die Entstellung eines an sich richtigen und bedeutsamen, aber mißverstandenen Gedankens, eines Gedankens, welchen die klassische israelitische Prophetie verkündigt hat (vgl. Jes. 1, 17 f.; Mich. 6, 6—8 u. a. St.). Zu diesem prophetischen Gedanken bildet Prov. 16, 6 ein würdiges Analogon, wie wir ja auch sonst manche Beziehungen der Proverbien zum Zeitalter der Propheten getroffen haben.

Endlich und vor allem ist ein Unterschied betreffs des Opferdienstes zwischen dem Zeitalter Ben Siras und demjenigen des Spruchbuches wahrzunehmen. Was Sirach anbelangt, so genügt die Erinnerung an Kap. 50 zum Beweise, daß der legitime Kultus damals längst zu unbestrittener Geltung gelangt war und feierlich vollzogen wurde. In den Proverbien dagegen fehlt es nicht nur an jedem bestimmten Anhaltspunkt dafür, daß in der Epoche, aus welcher sie stammen, der Opferdienst in legitimer Weise ausgeübt worden wäre, sondern wir begegnen geradezu zwei Anzeichen des Gegenteils. Das erste ist Prov. 7, 14 ff. Die Ehebrecherin spricht zu dem Jüngling, den sie verführen will: „Heilsopfer lagen mir ob; heute habe ich meine Gelübde bezahlt. Darum bin ich herausgegangen, dir entgegen, um nach dir zu suchen, und habe dich nun gefunden.“ Der Sinn dieser Worte ist ohne Zweifel der: das Weib hatte die Darbringung von Heilsopfern gelobt, an dem betreffenden Tage war sie ihrer Verpflichtung nachgekommen und hatte nun von dem Opferfleisch noch reichlich übrig, um den Verführten damit zu regalieren (vgl. auch Delitzsch). Nun schreibt aber das Gesetz Deut. 12, 5 ff. ausdrücklich vor, die Opfermahlzeiten, speziell auch die zu einem Gelübdeopfer gehörigen, sollten an heiliger Stätte stattfinden, und es dürfe nichts davon zu Hause genossen werden, während die Buhlerin in ihrem Hause zugerichtet hat. Dasselbe Gesetz schreibt vor, daß sämtliche Glieder der Familie an der Opfermahlzeit teilnehmen sollten, während im vorliegenden Falle gerade

das Haupt der Familie, der Mann, der nach dem Sinn des Gesetzes das Opfer darbringen sollte, auf Reisen ist (Prov. 7, 14. 19 f.). Auch widerspricht die Beteiligung eines hurerischen Weibes und ihres Buhlen am Genuß von Opferfleisch, bzw. an einem Opfer überhaupt, der Reinheitsvorschrift Lev. 7, 20 f. Die ganze Situation paßt schlecht in die gesetzesstrenge, nachexilische Zeit hinein, um so besser dagegen in die vorexilische, wo die Opfer vielfach eine ungebundenere Gestalt annahmen, wie auch die nicht selten damit verbundene und sie entwertende weltliche Gesinnung und Handlungsweise zu dem bekannten scharfen Urteil der Propheten führte. Die andere hieher gehörige Stelle ist Prov. 17, 1: „Besser ein trockner Bissen und Ruhe dabei als ein Haus voll Opferfleisches[1]) mit Hader" (זִבְחֵי־רִיב). Auch dieser Spruch scheint in eine Zeit zu gehören, wo die mit den Opfermahlzeiten oft verbundene ausgelassene Lustbarkeit leicht in Streitigkeiten ausarten konnte, und wo man sich noch nicht stark an die Deut. 12, 5 ff. geforderte Zentralisation des Opferwesens kehrte, sondern das Opfermahl wohl nicht selten zu Hause hielt.

Drittes Kapitel.

Schriftstellerische Merkmale.

Haben wir im vorangehenden Kapitel den Vergleich zwischen dem althebräischen Spruchbuch und Ben Sira vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus durchzuführen gesucht, so sollen

---

[1]) Allerdings faßt das hebr. Wörterbuch von Gesenius (10. Aufl.) זֶבַח hier im Sinne einer gewöhnlichen Mahlzeit von Geschlachtetem. Man wird aber mit LXX, Delitzsch, Kamphausen u. a. die kultische Bedeutung des Wortes an unserer Stelle um so mehr festzuhalten haben, als es auch an den beiden andern von Gesenius für die allgemeine Bedeutung „Mahlzeit" zitierten Stellen (Gen. 31, 54; Ez. 39, 17) den spezielleren Sinn eines Opfermahls hat (vgl. z. B. Dillmann, Genesis; von Orelli, Ezechiel; Kautzsch, Bibelübersetzung).

nun im gegenwärtigen die beiden Bücher noch vom rein literargeschichtlichen Gesichtspunkt aus verglichen werden. Und zwar handelt es sich an dieser Stelle lediglich um denjenigen Unterschied unserer beiden Literaturprodukte, der in Bezug auf ihren schriftstellerischen Charakter im allgemeinen zu konstatieren ist. Ihr Verhältnis zur sonstigen hebräischen Literatur dagegen wird, wie früher bemerkt, im dritten Hauptteil dieser Arbeit zu eingehender Darstellung gelangen. Unsere jetzige Frage lautet: Befinden wir uns mit den beiden zu untersuchenden Büchern in der original-schöpferischen Epoche der hebräischen Spruchdichtung, in einer mehr oder minder klassisch zu nennenden Periode, oder aber in der Zeit der Nachahmung, des Epigonentums? Wie steht es in dieser Hinsicht beim althebräischen Spruchbuch? wie steht es bei Ben Sira?

Die Proverbien deuten gerade ihren Hauptbestandteilen nach in keiner Weise auf eine hinter ihnen liegende, der Vergangenheit angehörige vorbildliche, originale, klassische Epoche der Spruchdichtung hin. Man hat durchaus nicht den Eindruck, daß sie sich in ausgefahrenen Geleisen bewegen. Sie atmen im Gegenteil eine wohltuende Frische und Natürlichkeit. Sie tragen den Stempel des Urwüchsigen und Ursprünglichen an der Stirn. Von Ben Sira läßt sich nicht dasselbe sagen, und gerade angesichts dieses letzteren Schriftstellers ergibt sich um so eher eine richtige Beurteilung und Würdigung für den schriftstellerischen Charakter des althebräischen Spruchbuches. Es liegt in der Natur der Sache, daß wir hier, ohne das Spruchbuch aus dem Auge zu verlieren, unsere Aufmerksamkeit doch wesentlich dem Sirachbuch zuzuwenden haben.

Schon das verdient Beachtung, daß bei Sirach die Person des Verfassers nicht selten hervortritt (vgl. Sir. 24, 30 ff.; 36, 16ª und 30, 25 f. [33, 16ª. 17 f.]; 31 [34], 12 f.; 39, 12; 50, 27—29; 51). Er unterscheidet sich dadurch in charakteristischer Weise vom alttestamentlichen Spruchbuch, dessen verschiedene

Überschriften wir natürlich nicht mit den Sprüchen selber verwechseln dürfen. Freilich ist beizufügen, daß auch Prov. 30, 1 ff. die Person des Dichters sich in gewisser Weise vordrängt (vgl. Ewald, die salomonischen Schriften S. 59 f. und Delitzsch im Kommentar). Indessen haben wir uns gerade an dieser Stelle vor zu weitgehenden Konsequenzen zu hüten. Handelt es sich doch hier wahrscheinlich um einen außerisraelitischen Spruchdichter. Seine Eingangsformel נאם הגבר kommt sonst nur in zwei älteren Stücken der hebräischen Literatur vor und erinnert z. B. an Bileam, wovon später näher die Rede sein wird. Im übrigen sagt schon Seligmann: „Die Sprüche Sirachs sind viel subjektiver gehalten als die ältern, in welchen die Person des Verfassers in fast epischer Weise in den Hintergrund gerückt ist" (S. 29; vgl. noch Schürer, Geschichte d. j. V., 3. Aufl. III, 158).

Wichtiger als das eben erwähnte persönliche Hervortreten des Verfassers sind aber für unsere Untersuchung die direkten Aussagen Ben Siras über seine schriftstellerische Eigenart. Zunächst macht uns der Enkel im Vorwort bestimmt darauf aufmerksam, daß der Großvater auf den Schultern der Früheren stehe und seine Befähigung, als Schriftsteller aufzutreten, durch die Beschäftigung mit den Büchern der Vorfahren erworben habe. Dieser epigonenhafte Charakter des Buches wird durch zwei persönliche Aussagen des Verfassers bestätigt. Die erste ist 24, 30 f., wo sich Ben Sira mit einem „Kanal aus einem Flusse" vergleicht, mit einer Wasserleitung, die ihren Inhalt dem Lustgarten zuführe, um dessen Beete zu tränken. Die zweite ist 36, 16ᵃ und 30, 25ᵃ, wo er sagt: „Ich nun habe als Letzter unablässig gestrebt und wie einer, der nach den Winzern Nachlese hält." Der Verf. charakterisiert sich hier deutlich als einen Spätgebornen, als einen Epigonen. Die klassisch-vorbildliche Periode der zur Weisheit verhelfenden Literaturbildung Israels mit ihrer originalen Fruchtbarkeit liegt hinter ihm. Er selbst

hält hinter den eigentlichen Winzern her die Nachlese. Fritzsche bemerkt zwar zu 30, 25: wenn der Verfasser sich bildlich als einen bezeichne, der nach den Winzern Nachlese halte, so liege darin nur dies, daß ihm als Spätgebornem unter den Weisen das Beste sozusagen vorweggenommen war (Kommentar S. XXIX; SBL. III, 256). Immerhin ist auch so der epigonenhafte Charakter des Buches nicht negiert. Nach Seligmann liegt sowohl 24, 30 f. als 30, 25 das Geständnis des Verfassers vor, daß er vielfach aus der alten Weisheitsquelle, den heiligen Schriften Israels, geschöpft habe (S. 19). Vgl. noch Zöckler und Ryssel zu 30, 25. Wenn im übrigen Sir. 24, 28 gesagt wird, noch keiner sei damit fertig geworden, die aus dem Gesetz zu schöpfende Fülle der Weisheit, Einsicht und Bildung kennen zu lernen und zu ergründen, so schimmert hier der Schriftgelehrte und eo ipso auch wieder der Epigone durch. Besonders aber gehört hieher auch noch der schon pag. 74 ff. besprochene Abschnitt über die סופרים 38, 24—39, 11.

Mit den direkten, persönlichen Aussagen stimmen die indirekten, sachlichen Anzeichen eines gewissen unverkennbaren Epigonentums, wie wir sie in unserm Buche vorfinden, durchaus überein. Sie sind doppelter Natur. Die einen haben es mehr mit dem persönlichen Charakter des Schriftstellers, die andern mehr nur mit seiner Schriftstellerei als solcher zu tun.

Es ist nämlich nicht zu leugnen, daß an manchen Stellen des Sirachbuches ein gewisses persönliches Pathos durchklingt, welches seinerseits augenscheinlich auf einem entsprechenden Selbstgefühl des gelehrten, erfahrenen und ehrenfesten Verfassers beruht. Durch diese Art von Pathos unterscheidet sich das Buch deutlich von den Proverbien. Man beachte folgende Stellen:

Sir. 16, 24 f.: „Höret auf mich und machet euch zu eigen meine Einsicht, und meine Worte nehmet euch zu Herzen. Ich will [wohl] abgewogen meinen Geist ausströmen lassen, und vorsichtig will ich meine Meinung kund tun.“ Diese Ermahnungs-

weise Ben Siras sticht gegenüber der schlichteren Art des althebräischen Spruchbuchs eigentümlich ab. Sie hat etwas Schwülstiges an sich. Aber gerade das Bewußtsein von dem epigonenhaften Charakter seiner Spruchweisheit mag unsern Schriftsteller unwillkürlich veranlaßt haben, so auf dem Kothurn einherzuschreiten. Es ist das reiche Ergebnis langer Arbeit und Anstrengung, was ihm die Brust schwellen macht. Beim Weisen des Alten Testaments dagegen ist es vor allem das persönliche innere Verhältnis zu Gott, das ihn mit unmittelbarer Autorität begabt und seinen Worten Nachdruck verleiht.

Sir. 24, 31–33: „Ich sprach: bewässern will ich meinen Garten und will mein Beet tränken. Und siehe, es ward mir der Graben zum Flusse, und mein Fluß ward zum Meere. So will ich denn [auch] ferner Bildung [hervor]strahlen lassen wie die Morgenröte und will es kundtun bis in weite Ferne, will auch] ferner Lehre ausgießen wie Prophezeiung und sie bis zu den spätesten Geschlechtern [der Nachwelt] hinterlassen.“ Schon der Umstand, daß der Verfasser hier den Rückblick und den Ausblick auf seine schriftstellerische Tätigkeit zum Gegenstand seiner Verse macht, unterscheidet die Stelle von der althebräischen Spruchdichtung, wozu als zweites Unterscheidungsmerkmal erst noch die von einem unverkennbaren Selbstbewußtsein gehobene Tonart tritt, mit welcher er die Aufmerksamkeit auf sich lenkt.

Sir. 30, 25^{bc}. 26 (33, 17^{bc}. 18): „Durch den Segen des Herrn bin ich [andern] vorangekommen, und wie ein Winzer machte ich die Kelter voll. Seht, daß ich nicht für mich allein mich abmühte, sondern für alle, die Belehrung zu erlangen suchen.“

Sir. 31, 12^{b}: „Meine Einsicht ist größer als meine Worte.“

Sir. 39, 12: „Auch ferner will ich, da ich mir's überlegt habe, mich aussprechen, und wie der Vollmond bin ich voll (von Weisheit).“ Wo findet sich im althebräischen Spruchbuch eine auch nur einigermaßen analoge Erscheinung? Um nur eins zu

bemerken, so handelt es sich dort nicht so sehr um die Quantität als um die Qualität der Weisheit, nicht so sehr um ihre Extension als um ihre Intension, nicht so sehr um die Fülle des schulmäßig Erworbenen als um den dynamischen Wert des ethisch-religiös Vermittelten. Wie der Vollmond, so voll er sein mag, sein Licht eben doch von der Sonne empfangen hat, so hat der Schriftgelehrte, von dem unser Vers stammt, sein Bestes durch das Studium der Altvordern erworben.

Sir. 50, 27—29 gehört ebenfalls zu den Stellen, wo der Verfasser mit mehr oder weniger Genugtuung von seiner eigenen Person, seinem Weisheitsbesitz und seiner Fähigkeit, andern Heil und Segen zu vermitteln, spricht.[1])

Es sind nun noch etliche rein sachliche Indizien des schriftstellerischen Unterschiedes unserer beiden Bücher zu erwähnen, Indizien, welche sich aus Ben Siras schriftstellerischer Tätigkeit als solcher ergeben. Auch da weist er Merkmale auf, die ein fortgeschrittenes, späteres Stadium der Entwicklung markieren als die Proverbien.

Der epigonenhafte Charakter der Spruchweisheit Sirachs scheint uns beispielsweise Sir. 18, 9 f. zu Tage zu treten. 18, 9 sieht aus wie eine Überbietung von Ps. 90, 10 in Bezug auf statistische Genauigkeit. Ben Sira berücksichtigt auch die seltenen Ausnahmen vom durchschnittlichen Greisenalter, um auch dann noch im folgenden Vers die Unermeßlichkeit der Ewigkeit diesen

---

[1]) Nur beiläufig sei hier schon darauf hingewiesen, daß bei Ben Sira nicht nur die eigene Person des Verfassers etwas stark in den Vordergrund tritt, auch nicht nur der eigene Stand, d. h. derjenige der Schriftgelehrten, unverkennbar herausgestrichen wird (38, 24—39, 11), sondern daß auch das eigene Volk in einer Weise bewundert wird, wie es im klassischen Schrifttum der Hebräer nicht geschieht (vgl. bes. Sir. 44 ff.). In dem letzteren haftet das wesentliche Interesse und speziell die Bewunderung nicht sowohl an der menschlichen Tüchtigkeit, als vielmehr am göttlichen Tun und Walten. Auf einen ähnlichen Unterschied zwischen dem Verfasser des 1. Makkabäerbuches und den althebräischen Geschichtschreibern macht Schürer, Gesch. d. j. V. 3. Aufl. III, 140 aufmerksam.

vergleichsweise wenigen Lebensjahren des Menschen gegenüber auszuspielen. Der seinem ganzen Charakter nach mit der althebräischen Chokmaliteratur verwandte Ps. 90 dagegen gibt V. 10 kurzweg die durchschnittliche obere Grenze des Greisenalters; er verzichtet auf eine exakte Biostatik, da er ganz vom sittlich-religiösen Zweck seiner Ausführungen beherrscht ist. Wenn ferner Sir. 18, 10 darauf hingewiesen wird, daß auch das im vorangehenden Vers angegebene höchste Maß menschlicher Lebenslänge im Vergleich zu einem einzigen Ewigkeitstage nicht mehr bedeute als ein Wassertropfen für das Meer, so scheint hier wieder eine Nachahmung und Überbietung von Ps. 90 vorzuliegen, wo V. 4 mit kühner Originalität, aber ohne den Eindruck subtiler Reflexion gesagt wird: „Tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag und wie eine Wache in der Nacht.“ Ben Sira zeigt sich hier groß im Kleinen. Diese kleinliche Überbietung des Originals ist aber für den Epigonen charakteristisch.

Sir. 18, 29 wird gesagt: „Die, die sich verstehen auf [kluge] Sprüche, sind auch selbst weise und lassen scharfsinnige Gleichnisse in Menge von sich ausströmen.“ Der Umstand, daß die Kunst, „scharfsinnige Gleichnisse von sich ausströmen zu lassen,“ rühmend hervorgehoben und als solche Gegenstand der Sirach'schen Spruchweisheit wird, unterscheidet diese von der althebräischen Spruchdichtung, welche die Gleichniskunst wohl als Mittel zum Zweck gebraucht, nicht aber zum Objekt ihrer durchaus auf das praktische Leben gerichteten Erörterungen gemacht hat. Ein Spruch wie Sir. 18, 29 ist nur aus einer Zeit zu verstehen, wo die Maschaldichtung bereits eine Geschichte hinter sich hatte, und wo die bezügliche Technik an sich ein wesentlicher Gegenstand der Erörterung geworden war. Die Proverbien bedeuten augenscheinlich ein früheres Stadium jener Geschichte.

Auf einen weitern Unterschied des schriftstellerischen Charakters Ben Siras gegenüber den Proverbien haben unter andern Seligmann und Wellhausen hingewiesen. Jener sagt,

Sirach nähere sich mehr der philosophischen Untersuchung, sei überhaupt gelehrter usw. (S. 30); ganz ähnlich Wellhausen: der Fortschritt des Siraciden im Vergleich zu den Weisen der Sprüche bestehe darin, daß er philosophischer sei und zusammenhängender denke 2c. (S. 230, Anm. 2). In der Tat nehmen z. B. die Aussagen über Gott, die bei den althebräischen Spruchdichtern mehr nur vereinzelt und gelegentlich als Ausdruck der sittlich-religiösen Überzeugung und als Anweisung zum rechten praktischen Verhalten hervortreten, bei Ben Sira deutlich einen lehrhafteren, z. T. systematischen Charakter an; sie machen bereits den Eindruck theologischer Erörterung. Beachtenswert ist in dieser Richtung der Abschnitt Sir. 39, 16 ff., speziell auch die ziemlich modern klingende Rekapitulation V. 32—35. Interessant ist von dem in Rede stehenden Gesichtspunkt aus namentlich noch der größere Abschnitt Sir. 42, 15—50, 24, wo wieder ein von Gott handelndes, systematisch gegliedertes Lehrstück vorliegt, indem der Verfasser zunächst (42, 15—43, 33) die allgemeinere Offenbarung Gottes in den Werken der Natur und sodann (Kap. 44 ff.) seine spezielle Offenbarung in der Geschichte Israels darlegt.

Schließlich mögen bezüglich der Hauptfragen, welche uns in diesem Kapitel beschäftigt haben, noch etliche andere Stimmen zum Worte kommen. Im Blick auf den Gesamteindruck, den man vom Unterschied der schriftstellerischen Art, überhaupt des ganzen Geistes und Gepräges der beiden Bücher empfängt, sagt Nöldeke: „Man merkt den Zwischenraum von mehr als einem halben Jahrtausend, in dem das israelitische Volk eine ganz eigentümliche Entwicklung gehabt und seine alte Frische nicht bewahrt hatte" (Die alttestamentliche Literatur S. 166 f.). In Übereinstimmung mit einer weiteren Bemerkung des genannten Gelehrten äußert sich ferner Seligmann folgendermaßen: „Die siracidische Spruchsammlung entbehrt der reizenden Naivität, der natürlichen Frische, der pointierten Schärfe, der markigderben

Kernhaftigkeit, der Laune und des Humors der alten Sprüche" (S. 38). Daubanton sodann faßt seine Ansicht vom schriftstellerischen Charakter des Zeitalters, aus dem das Sirachbuch stammt, in die Worte: „Achten wir auf den Geist, der das Buch Sirach durchwaltet, so fühlen wir, daß es geschrieben wurde, als die schöpferische Periode des Israelitismus schon lang vorüber war" (a. a. O. V, 50). Schechter endlich schreibt mit Rücksicht auf die durch die hebräischen Fragmente ermöglichte genauere Prüfung des literarischen Charakters, den das Zeitalter Ben Siras aufweist: „Das literarische Bestreben jener Zeit ging, wie die Weisheit Ben Siras deutlich zeigt, weder darauf aus, heilige Schriften zu verfassen, noch auch, ihnen etwas hinzuzufügen; es beschränkte sich darauf, die inspirierten Denkmäler der Vergangenheit zu studieren, sie auszulegen und nachzuahmen" (S. 38).

Auch wer nicht geneigt ist, all diesen Äußerungen tale quale beizustimmen, wird doch schwerlich umhin können, sich zu sagen, daß das charakteristische und gegenüber den Proverbien ein deutlich vorgeschrittenes Stadium der Spruchdichtung darstellende schriftstellerische Gepräge Ben Siras es nicht als geraten erscheinen läßt, jene in wesentlich dasselbe Zeitalter wie das Buch des letzteren zu verlegen. Wohl aber wird durch den Vergleich mit Sirach der Eindruck der Originalität und Klassizität, den die Proverbien der Hauptsache nach für sich allein schon gewähren, noch erhöht.

Zweiter Hauptteil.

Die verschiedene Berücksichtigung des spezifisch israelitisch-jüdischen Momentes.

Hatte der erste Teil unserer Arbeit es wesentlich mit der Frage zu tun, inwieweit die beiden zu untersuchenden Bücher einen mehr oder weniger direkten Einblick in ihre zeitgenössischen Verhältnisse gewähren, und inwiefern in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen ihnen zu beobachten sei, d. h. ob das in ihnen sich spiegelnde Zeitalter der Hauptsache nach dasselbe historische Gepräge trage oder aber erheblich differiere und auf eine entsprechend verschiedene Entstehungszeit beider Werke hinweise, so haben wir es nun in diesem zweiten Hauptteil mit der in einem jeden der beiden Bücher vorherrschenden Geistesrichtung zu tun. Wir fragen: worauf ist das Augenmerk des Weisheitslehrers vornehmlich gerichtet? Welches ist der Gegenstand und Inhalt, an welchem sein Interesse vorzugsweise haftet? Welches ist seine Gesamtauffassung vom Wesen und Begriff der Weisheit? Genauer handelt es sich um die Frage: Welche Berücksichtigung, Verwertung und Hervorhebung wird dem spezifisch israelitisch-jüdischen, national-theokratischen Moment in einem jeden der uns beschäftigenden Weisheitsbücher zu teil? Inwieweit differieren sie nach dieser Richtung? — Es wird sich herausstellen, daß gerade hier ein tiefgehender, von allen Seiten her zu beobach-

tender Unterschied zwischen beiden Büchern vorliegt, indem jenes Moment bei Ben Sira eine durchaus dominierende Stellung einnimmt, während es dagegen in den Proverbien ebenso unverkennbar in den Hintergrund rückt. Speziell dieser Unterschied zwischen dem althebräischen Spruchbuch und Jesus Sirach ist es, auf den zuerst von Orelli (ThLB. 1898, S. 230 f.; 1901, S. 5 f.) und Meusel (S. 37—40) nachdrücklich hingewiesen haben. Was den ausgesprochen humanistisch-universalistischen Charakter der Proverbien an sich betrifft, so hat vor allem die in dieser Hinsicht bahnbrechende Arbeit von Bruch (vgl. besonders S. 49 ff. und 120 ff.) auf denselben aufmerksam gemacht. Freilich dürfte Bruch in der Charakterisierung und Motivierung des eigentümlichen Standpunktes der hebräischen Weisen zu weit gegangen, bzw. zu einseitig verfahren sein, indem er anstatt eines Unterschiedes zwischen den letzteren und den theokratischen Organen Israels teilweise einen unvereinbaren Gegensatz statuierte.[1]) Für die nähere Darlegung des eigenartigen Charakters der althebräischen Chokma im allgemeinen sei noch auf Delitzsch (Kommentar S. 34 f.; PRE.[2] XIV, 568), Vatke (S. 560 f.), Öhler (S. 67 ff. 611 ff. 860 ff.), Dillmann (Hiob 1891, S. VII), Smend (alttestamentliche Religionsgeschichte S. 513 ff.) und Meusel (S. 21 ff.), sowie auf unsere Bemerkungen pag. 60. 73 f. verwiesen. Bei Ben Sira tritt, wie schon angedeutet, ungeachtet der mancherlei verwandtschaftlichen Züge, die zwischen ihm und den Proverbien naturgemäß bestehen, ein Partikularismus zu Tage, dessen Intensität nicht selten, z. B. von Bruch (S. 55 und 58) und Fritzsche (Kommentar S. XXXVI), verhältnismäßig dürftig erfaßt worden ist. Indem wir betreffs einer allgemeinen Erörterung dieses partikularistischen Standpunktes

---

[1]) Vgl. die Kritik seiner Anschauungen bei Zöckler, Sprüche § 15, Anm.; Delitzsch, Kommentar S. 38; Öhler S. 612. 862 und Pfeiffer S. 73. Gegen den umgekehrten Fehler, in welchen Pfeiffer verfällt, wendet sich von Orelli ThLB. 1898, S. 230 f.

Sirachs auf Bruch (S. 278 ff.), Fritzsche (a. a. O. S. XXXIII), Bertholet (S. 202) und Ryssel (Apokr. S. 231) verweisen, gehen wir zu der beabsichtigten Detailuntersuchung über.

Erstes Kapitel.

Berücksichtigung der nationalen Geschichte und Überlieferung.

Es ist von vornherein bezeichnend, daß in den Proverbien nicht einmal Israels Name sich findet. Ebensowenig ist darin von Israels Geschichte Notiz genommen. Mit der althebräischen Überlieferung über das Paradies wird das Bild vom Lebensbaum Prov. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4 in einem gewissen Zusammenhang stehen (vgl. Delitzsch, Kommentar S. 35). Indessen ist gerade jene Erzählung vom Baum des Lebens im Garten Eden als solche kein ausschließlich israelitischer Besitz, wenn auch der Geist, der die biblische Erzählung beseelt, etwas Einzigartiges an sich hat. Sie blickt auf die vorisraelitische Zeit, auf die Anfänge des Menschheitslebens zurück und hat gewisse Parallelen in der babylonischen Gilgameslegende, deren Held durch das von ihm ersehnte Gewächs unversiegbare Lebenskraft erlangen sollte, sowie in den babylonisch-assyrischen Kunstdarstellungen und in der persischen Religion.[1] Im übrigen wird der israelitischen Überlieferung ebensowenig Aufmerksamkeit geschenkt, wie der Geschichte des Volkes.

Ganz anders verhält sich die Sache bei Ben Sira. Nicht nur in den letzten Kapiteln, sondern schon in den vorangehenden Partien seines Buches ergreift er nicht selten die Gelegenheit, um dem Leser die Geschichte, bzw. die Überlieferung Israels in Er-

[1] Vgl. Piper, evang. Jahrbuch 1863, 22 f. 79 f, Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I, § 160, Dillmann, Genesis 1892, S. 48 f., von Orelli, Religionsgesch. S. 221—223 und die Babel-Bibel-Literatur.

innerung zu bringen. — Sir. 16, 6—10 wird an Beispielen aus der israelitischen Geschichte und Überlieferung gezeigt, daß die Gottlosen, auch wenn ihrer noch so viele sind, durch das göttliche Strafgericht hingerafft werden. V. 6 scheint der Num. 11, 1 erwähnte Lagerbrand in der Wüste und wohl auch das Num. 16, 35 erwähnte Feuer gemeint zu sein, welches die 250 Mann der Rotte Korahs verzehrte, die sich das Priesteramt angemaßt hatten. V. 7 sind unter den Fürsten der Vorzeit, den נסיכי קדם, aller Wahrscheinlichkeit nach die Gen. 6, 4 genannten נְפִלִים oder גִּבֹּרִים gemeint, die dort als ein Hauptanlaß des Sintflutgerichtes erscheinen. V. 8 werden die Leute von Sodom erwähnt, die „Mitbürger Lots, die maßlos sündigten in ihrem Hochmut.“ Unter dem V. 9 erwähnten „dem Verderben verfallenen Volk,“ das wegen seiner Versündigung „zermalmt,“ bzw. (wenn man mit Taylor, Peters, Strack נורשים statt נודשים liest) „vertrieben“ wurde, werden am ehesten die Amoriter und Kanaaniter zu verstehen sein. Endlich wird V. 10 noch an den während des Wüstenzuges erfolgten Untergang der gesamten erwachsenen israelitischen Mannschaft erinnert. Vgl. übrigens noch Ryssel zu 16, 6—10. — Außerdem gehören folgende Stellen hieher: Sir. 16, 15: „Jahve verhärtete das Herz des Pharao, so daß er ihn nicht erkannte, daß seine Taten geoffenbaret würden unter dem Himmel.“ — Sir. 16, 26 ff. wird die nationale Überlieferung über die Schöpfung vorgeführt. — 17, 1 ff. rekapituliert der Verfasser die im Alten Testament enthaltene Schöpfungsgeschichte des Menschen. — 17, 11—14 resümiert er die biblische Erzählung von der mosaischen Gesetzgebung. — 24, 8 (vgl. V. 23) wird die letztere als eine dauernde Ansiedlung der personifizierten Weisheit inmitten des Volkes Israel dargestellt. — 24, 10ª. 15 handeln von dem ehemaligen heiligen Dienst in der Stiftshütte, welcher von der Weisheit selber verrichtet worden sei. — 24, 10ᵇ ff. reden vom salomonischen Tempelbau und dem daran sich anschließenden Kultus,

welches beides als gleichbedeutend erscheint mit einer Ansiedlung der Weisheit in Jerusalem und auf dem Zion. — 24, 25—27 wird die biblische Überlieferung von den vier Armen des den Garten Eden bewässernden Stromes verwertet. — 25, 24 verweist auf die biblische Erzählung von der Versündigung der ersten Menschen. — 36 (33), 3 [b] erinnert an das alte mosaische Orakel durch die Urim. — 36 (33), 10 [b] erwähnt die Erschaffung des ersten Menschen gemäß der biblischen Urgeschichte. — 36 (33), 12 [b] spielt auf die Einsetzung des israelitischen Priestertums an. — 33 (36), 12 werden die Weissagungen Bileams benutzt. — 36, 16 [b] denkt an die Einnahme des heiligen Landes unter Josua. — 38, 5 ist eine Erinnerung an das Wunder in Mara.

Wichtiger als dies alles ist nun freilich der Abschnitt Sir. 44, 1—50, 24, wo der Verfasser ohne Zweifel sein Weisheitsbuch mit einem würdigen Schluß zu krönen gedenkt, indem er schildert, „wie sich Gott in der Geschichte der berühmten Männer Israels von den Erzvätern an bis herab auf den Hohenpriester Simon durch deren gnadenreiche Führung besonders verherrlicht habe" (Ryssel). Mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit werden die Frömmigkeit und überhaupt die Tugenden, die Taten und Lebensgeschicke der alsbald zu nennenden Persönlichkeiten, mitunter auch das sittlich-religiöse Verhalten und das Schicksal ihrer Volksgenossen hervorgehoben oder doch gestreift. Den Reigen eröffnen Henoch und Noah (44, 16—18). Dann kommen Abraham, Isaak und Israel (V. 19—23), Mose, Aaron und Pinehas, der Sohn Eleasars (45), Josua und Kaleb (46, 1—10), die Richter (V. 11 f.), Samuel (V. 13—20), Nathan (47, 1 [a]), David und Salomo (47, 1 [b]—22), Rehabeam und Jerobeam (V. 23—25), Elia und Elisa (48, 1 ff.). Es folgen Hiskia nebst Jesaja, wobei auch der Assyrer Sanherib und Rabsake in unrühmlichem Sinne Erwähnung getan wird (48, 17—25), Josia (49, 1 ff.), Jeremia und Ezechiel (V. 7 f.), Hiob (V. 9), die zwölf Propheten (V. 10), Serubabel, Jesua und Nehemia

(V. 11—13). Hierauf greift der Verfasser noch einmal in die älteste Zeit zurück, auf Henoch, Joseph, Seth, Sem, Enos und vollends Adam (V. 14—16). Den die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlenden Schluß der ganzen Reihe bildet die von der Begeisterung des Augenzeugen getragene Schilderung der imponierenden Erscheinung des Hohenpriesters Simon (50, 1—21). Charakteristisch und dem Geist des ganzen Buches entsprechend ist in diesem Preise der berühmten Männer Israels das einläßliche, liebevolle Verweilen bei den Repräsentanten des im Hohenpriestertum gipfelnden israelitisch-jüdischen Kultus, nämlich bei Aaron und Simon.

Der Unterschied zwischen den Proverbien und Ben Sira hinsichtlich ihrer Berücksichtigung der nationalen Geschichte und Überlieferung springt in die Augen. Während die althebräischen Spruchdichter ihrer nicht einmal beiläufig Erwähnung tun, wird sie bei Sirach geradezu in bewußt gewollter Weise hervorgehoben. Der letztere unterscheidet sich aber durch den mit Kap. 44 anhebenden Abschnitt seines Weisheitsbuches nicht nur von den alttestamentlichen Spruchweisen, sondern von der alttestamentlichen Literatur überhaupt. Wohl finden sich z. B. auch Ps. 78; 105; 106 zusammenfassende Rückblicke auf umfangreiche Partieen der nationalen Geschichte. Während aber hier nicht der Mensch, sondern Gott der unverkennbare Gegenstand des Ruhmes bleibt, ruht bei Ben Sira das Wohlgefallen sichtlich auf der ruhmreichen Erscheinung seiner Helden, und diesem Standpunkt wird durch die Überschrift „Preis der Väter der Vorzeit“ (שֶׁבַח אֲבוֹת עוֹלָם) ein unzweideutiges Siegel aufgedrückt. (Auch Schlatter, Geschichte S. 71 hebt diesen Unterschied zwischen Sirach und dem Alten Testament hervor).

Wie haben wir uns nun dieses völlige Absehen des Spruchbuches von der nationalen Geschichte und Überlieferung und demgegenüber ihre mannigfaltige Berücksichtigung, ja wohlgefällige Hervorhebung bei Ben Sira zu erklären? Woher rührt dieses

wesentlich verschiedene Interesse und Augenmerk? Läßt es sich aus der Subjektivität der Schriftsteller begreifen? Liegt vielleicht, wie Bruch S. 58 will, der Grund darin, daß Sirach Schriftgelehrter war? Dem steht entgegen, daß im Zeitalter Ben Siras, wie wir bereits gesehen und im 3. Kapitel noch zu erörtern haben werden, der Begriff des Weisen und derjenige des Schriftgelehrten überhaupt identisch waren. Woher rührt also der eigentümliche Standpunkt der althebräischen Spruchdichter, die zudem eine Mehrheit von Verfassern darstellen und doch einer wie der andere jenes Absehen von der nationalen Vergangenheit beobachten? Sollte die Verschiedenheit beider Bücher ihren Grund nicht in einer entsprechenden zeitlichen Differenz haben? Für Ben Sira erscheint es unstreitig angesichts einer wenig ruhmreichen Gegenwart als eine gewisse Genugtuung, wenigstens auf eine große Vergangenheit seines Volkes zurückblicken zu dürfen. Die Blütezeit der Geschichte Israels liegt hinter ihm. Er zehrt von der Erinnerung an dieselbe. Warum findet sich in den Proverbien keine Spur von solch einem sehnsüchtigen Rückblick? Läge nicht eine ebenso einfache wie natürliche Erklärung in der Annahme, daß eben die althebräischen Spruchdichter noch innigere Beziehungen zu jener Blütezeit hatten, noch durch direktere Anknüpfungspunkte mit derselben verbunden waren, daß sie noch unmittelbarer in ihrem Glanze sich sonnen konnten, daß sie mehr oder weniger noch selber jener großen Vergangenheit angehörten und infolgedessen nicht Ursache hatten, sehnsüchtig darauf zurückzuschauen? Wir sagen nicht, daß dies bereits die ganze, hinreichende Erklärung des soeben besprochenen Unterschiedes der beiden Bücher, bzw. des eigentümlichen Standpunktes der Proverbien sei. Indes werden weitere diesbezügliche Erörterungen später erfolgen.

Zweites Kapitel.

Das Verhältnis zur nationalen Religion.

Werfen wir einen vergleichenden Blick auf das Interesse, welches unsere beiden Bücher dem spezifisch nationalen, theokratischen Moment der israelitisch-jüdischen Frömmigkeit entgegenbringen, so macht sich auch hier ein auffallender, durchgreifender Unterschied zwischen ihnen geltend. Freilich ist es auch in den Proverbien keine untheokratische Religiosität, d. h. keine zur Jahvereligion in Gegensatz tretende Frömmigkeit, welche wir kennen lernen. Die Gottesfurcht, die Frömmigkeit sensu eminenti, heißt und ist auch in diesem Buche „Furcht Jahves“ (יִרְאַת יְהוָה, vgl. Prov. 1, 7; 2, 5 usw.). Wohl aber tritt, wie die nachstehende Untersuchung ergibt, die spezifisch israelitisch-jüdische Art dieser Religiosität vollständig in den Hintergrund. Die letztere ist ihres nationalen Charakters entkleidet (vgl. außer der pag. 90 zitierten Literatur noch Holtzmann S. 295 und Pfeiffer S. 117 ff.). Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem Frömmigkeitsideal, welches Ben Sira aufstellt. Schon nach dem Prolog des Enkels erschöpft sich die Religiosität wesentlich in der Gesetzeserfüllung. In Übereinstimmung damit erscheint auch das Idealbild der Frömmigkeit, welches sich aus den Weisheitssprüchen Ben Siras selbst ergibt, durch die theokratischen Institutionen und Anschauungen Israels in maßgebender Weise bedingt.

Wir untersuchen nun zunächst, welche Berücksichtigung das israelitisch-jüdische Gesetz als solches im einen und im andern Buch erfahre, sodann, ob und inwiefern der nationale Kultus hervorgehoben werde, und endlich, ob die nationale Zukunftshoffnung sich geltend mache oder nicht.

a) Das Verhältnis zum Gesetz.

Fassen wir zuerst die Proverbien ins Auge. Ob dieselben auf die kultischen Verordnungen des jüdischen Gesetzes Bezug nehmen, bleibt der Untersuchung des nächsten Abschnittes (lit. b) vorbehalten. Dagegen ist hier zu bemerken, daß an vier sogleich zu erwähnenden Stellen unseres Buches, welche es mit dem bürgerlich-sozialen Leben, bzw. der öffentlichen Justiz zu tun haben, eine augenscheinliche Berührung mit gewissen Partien der israelitischen Gesetzgebung vorliegt. Es sind folgende:

Prov. 16, 11: „Schnellwage und Wagschalen rechter Art sind Jahves; sein Werk sind die Gewichtstücke des Beutels." Der Spruch erinnert an Lev. 19, 36; Deut. 25, 13 ff. Freilich ist eine direkte Bezugnahme auf diese Gesetzesstellen nicht nachzuweisen. Delitzsch sagt von unserm Vers: „Wie der Ackerbau Jes. 28, 29, so wird hier die Erfindung normativer und normaler Handelsverkehrsmittel auf Gottes Unterweisung und Einsetzung zurückgeführt."

Prov. 20, 10: „Zweierlei Stein, zweierlei Maß — ein Greuel Jahves sind beide zusammen" (vgl. auch V. 23[a]). Ganz ähnlich, nur ausführlicher lautet Deut. 25, 13 ff. Ob aber eine direkte Beziehung zwischen beiden Stellen anzunehmen sei, ist bei der alltäglichen Bedeutung von Maß und Gewicht und von diesbezüglichen Weisungen fraglich. Auch wäre schwer zu entscheiden, auf welcher Seite die Priorität zu suchen sei.

Prov. 28, 8: „Wer sein Vermögen durch Zins und Wucher mehrt, der sammelt es für den, der sich der Geringen erbarmt." Der Spruch läßt an Lev. 25, 35—37 denken. Eine direkte Bezugnahme auf das israelitische Gesetz liegt jedoch nicht vor. Der Gedanke bewahrt an beiden Orten seine Eigentümlichkeit.

Prov. 29, 24: „Wer mit einem Diebe teilt, haßt sich selber; die Beschwörung vernimmt er und bekennt nicht." Unser Vers berührt sich materiell und auch formell mit Lev. 5, 1. Ein

wenigstens indirekter Zusammenhang zwischen beiden Stellen ist unverkennbar. Dagegen läßt sich die Prioritätsfrage an und für sich schlechterdings nicht zum Austrag bringen. Vgl. noch Delitzsch zu Prov. 29, 24 und Dillmann, 3. Aufl. zu Lev. 5, 1.

Wie es sich übrigens auch immer mit dem Zusammenhang zwischen den soeben zitierten Sprüchen und den zugehörigen Bestimmungen des israelitischen Gesetzes verhalten möge, so gehören doch gerade die auf das soziale Leben und auf die Rechtspflege bezüglichen Verordnungen der alttestamentlichen Gesetzgebung am wenigsten zu denjenigen Bestandteilen derselben, welche erst in nachexilischer Zeit zu allgemeinerer Kenntnis und Geltung gelangt wären (vgl. z. B. Dillmann, Exodus und Levitikus, 3. Aufl. S. 583). Außerdem aber — und dies fällt hier besonders in Betracht — gehören die Bestimmungen über den bürgerlichen Verkehr und die Justiz auch nicht zu denjenigen Bestandteilen des Gesetzes, durch welche sich der Jude am meisten und in spezifischer Weise vor den andern Nationen ausgezeichnet wußte (vgl. außer Ex. 18 noch Winckler, die Gesetze Hammurabis, und Oettli, das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels).

Die wesentliche Frage, die uns hier beschäftigt, ist aber eben die, ob das Interesse der althebräischen Spruchdichter am spezifisch israelitisch-jüdischen Gesetz, durch welches der theokratische Charakter der Nation normiert war, hafte oder nicht, ob und inwieweit auf dasselbe Rücksicht genommen werde. Diese Frage wird verschieden beantwortet. Während Bruch (S. 49 ff. 120 ff.), Vatke (S. 561), Kuenen (S. 82) u. a. in den Proverbien keine Rücksichtnahme auf das mosaische Gesetz als solches erblicken können, sind dagegen Cornill (S. 224), Smend (Alttestamentl. R.-G. S. 476) und Wildeboer (Kommentar S. XV f.) der Ansicht, die Spruchdichter ständen auf dem Standpunkt des Gesetzes. Die Entscheidung hängt unseres Erachtens hauptsächlich von der richtigen Auffassung des Ausdrucks תּוֹרָה ab, der in unserm

Buch nicht selten vorkommt. Bekanntlich hat derselbe in der althebräischen Literatur durchaus nicht überall dieselbe Bedeutung. Wir verweisen zunächst auf die allgemeine Erörterung des Wortes im hebräischen Wörterbuch von Gesenius-Buhl. Im übrigen wird es unsere Aufgabe sein, den Sinn und die Bedeutung des Ausdrucks תּוֹרָה in den Proverbien an Hand der Stellen, in denen er sich findet, zu untersuchen und womöglich festzustellen.

Prov. 1, 8: Schon das parallele מוּסר und besonders die Genitive אמך und אביך zeigen deutlich, daß תורה hier (sittliche) „Unterweisung“ im allgemeinen bedeutet. Gegen diesen ursprünglichen Sinn von 1, 8 faßt freilich, worauf Delitzsch hinweist, der Talmud die Stelle im jüdisch-theokratischen Sinn.

Prov. 3, 1: Auch hier, wo es sich um die Belehrung und Ermahnung eines (geistigen) Sohnes durch seinen väterlich gesinnten, bzw. mit väterlichem Ansehen ausgestatteten Lehrer handelt, hat תּוֹרָה jenen Sinn, wie an der vorigen Stelle.

Prov. 4, 2[b] wird תּוֹרָה ebenfalls von väterlicher Ermahnung gebraucht, wie V. 1[a] zeigt.

Prov. 6, 20[b] handelt von mütterlicher Ermahnung, wie das parallele Glied in V. 20[a] bestätigt.

Prov. 6, 23[a]: Daß תּוֹרָה auch hier nicht das jüdische Gesetz bezeichnet, sondern den allgemeineren Sinn der Pflichtenlehre überhaupt hat, beweist schon das auf תורת אמּך V. 20 zurückweisende כִּי (vgl. auch das parallele תּוֹכְחוֹת מוּסָר V. 23[b]).

Prov. 7, 2 ist תּוֹרָה wieder von väterlicher Ermahnung gebraucht (vgl. V. 1).

Prov. 13, 14[a]: Auch hier hat das Wort deutlich den Sinn von „Unterweisung“, „Belehrung“ durch einen Weisen.

Prov. 28, 4: עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם. Während an den bisher erwähnten Stellen der Sinn des Ausdrucks תּוֹרָה verhältnismäßig leicht zu erkennen ist, wird hier die Ermittlung der richtigen Wortbedeutung anscheinend schwieriger. Delitzsch, Kamphausen u. a. übersetzen עזבי תּוֹרָה = „die

das Gesetz verlassen" und שׁמרי תורה = „die das Gesetz beobachten." Freilich nötigt diese Übersetzung an sich noch nicht, an etwas anderes als an das göttliche Gesetz im allgemeinen, bzw. an das Sittengesetz zu denken, welches dem Menschen durch diesen oder jenen Lehrer übermittelt wird. Delitzsch selbst sagt denn auch ausdrücklich: „Der Name תורה hat (in den Sprüchen) einen viel flüssigeren Begriff als den des geschriebenen sinaitischen Gesetzes" (Kommentar S. 35). Nach Wildeboer dagegen wäre Prov. 28, 4. 7. 9; 29, 18 bestimmt von der Thora die Rede (vgl. Kommentar S. XVIII. 80. 83). Allein auf Grund einer Vergleichung des Sprachgebrauchs, welchem das Wort תורה nicht nur in den Sprüchen, sondern in der althebräischen Literatur überhaupt unterliegt, müssen wir sagen: תּוֹרָה ohne irgend welche nähere Bestimmung steht im ganzen Alten Testament nirgends nachweisbar für das alttestamentliche Gesetz κατ' ἐξοχήν, d. h. für das spezifisch israelitisch-jüdische Gesetz im historischen Sinn des Wortes. An denjenigen zahlreichen Stellen, wo תורה das mosaische Gesetz als Ganzes bedeutet, hat das Wort entweder den bestimmten Artikel (so in den Büchern Josua, II. Reg., Chron., Esra, Nehem.) oder einen verdeutlichenden Genitiv, bzw. ein Suffix (vgl. die Psalmen) bei sich. Wo aber תורה ohne nähere Bestimmung steht, da ist keine andere Bedeutung nachweisbar als „Unterweisung", „Belehrung", „Offenbarung", allenfalls noch „Ermahnung", „Gebot", „Gesetz" im allgemeinen (vgl. die Schriften der Propheten und der Chokma, z. B. Jes. 8, 16. 20; Hiob 22, 22). Wir übersetzen daher unsern Vers entsprechend diesem alttestamentlichen Sprachgebrauch: „Diejenigen, welche Weisung verlassen, preisen die Gottlosen (eigentlich „den Gottlosen", aber vgl. בָּם); diejenigen aber, welche Weisung beobachten, sind entrüstet über sie." Die Übersetzung der LXX (νόμος für תּוֹרָה) ändert an der Sache nichts, da sie schon Prov. 4, 2; 13, 14 u. s. diese Wiedergabe liebt und überhaupt gerade bei der hier in Betracht fallenden Synonymenreihe sich in der Be-

griffswelt des althebräischen Spruchbuchs nicht zurechtfindet, wie weiter unten im Zusammenhang gezeigt werden soll (vgl. übrigens noch ihre eigentümliche Wiedergabe der ganzen zweiten Vershälfte, die keine Übersetzung mehr ist). Auch König sagt von unserm Buch hinsichtlich der vorliegenden Frage: „Es ist viel von תּוֹרָה die Rede, aber doch nicht von der Thora“ (Einl. S. 409). Ebenso ist nach Kuenen der Begriff תּוֹרָה in den Sprüchen möglichst weit zu fassen (S. 85). Vgl. außerdem Pfeiffer S. 119 f., Frankenberg zu Prov. 29, 18ᵇ und Meusel S. 15.

Prov. 28, 7: Auch hier liegt keine Bezugnahme auf das mosaische Gesetz vor. Indem wir auf das zu V. 4 Gesagte verweisen, übersetzen wir: „Wer Weisung beobachtet, ist ein verständiger Sohn, wer es aber mit Prassern hält, bringt seinem Vater Beschämung.“ Da תורה hier in das Verhältnis von Vater und Sohn hineinspielt, so kann der Begriff des Wortes noch deutlicher erfaßt werden als in V. 4. Der exegetische Zusammenhang legt die Bedeutung väterlicher „Unterweisung“ oder „Belehrung“ geradezu nahe. Da es aber schwer denkbar ist, daß שמרי תורה V. 4 einen andern Sinn habe als נוצר תורה hier, so erblicken wir in unserm Vers eine Bestätigung des zu V. 4 Ausgeführten.

Prov. 28, 9: „Wer sein Ohr abwendet, um nicht Belehrung anzuhören, dessen Gebet sogar ist ein Greuel.“ Abgesehen von dem bei V. 4 Erörterten können wir hier unter תורה um so weniger „die Thora“ im historischen Sinn verstehen, als der Spruch deutlich den Gedankengängen der klassischen Prophetie folgt (vgl. pag. 70). Diese gebraucht den Ausdruck meist im Sinne von Weisung, Belehrung, Offenbarung. Außerdem handelt es sich um einen Menschen, dem eine gewisse äußerliche, gesetzmäßige oder schablonenhafte Religiosität nicht abgeht, wohl aber etwas Wichtigeres. Was denn? Das Anhören der Thora? Als könnte dasselbe nicht seinerseits wieder nur allzu leicht sich

zu etwas rein Äußerlichem gestalten! Unstreitig ergibt es einen verständlicheren und wirksameren Gegensatz, wenn dem aus einem ungehorsamen Herzen stammenden Gebet, welches wertlos, ja zu verpönen ist, der Gehorsam gegen die an das innerste persönliche Leben sich richtende sittlich-religiöse Ermahnung gegenübergestellt wird, abgesehen von dieser oder jener schriftlichen Fixierung derselben.

Prov. 29, 18: „Ohne Offenbarung verwildert ein Volk; bewahrt es aber Weisung, Heil ihm!“ Die erste Vershälfte hat uns schon früher (pag. 68 f.) beschäftigt. Hier handelt es sich noch um die zweite. In dieser Zeile erscheint תורה deutlich als Wechselbegriff zu dem חזון der ersten Vershälfte. Letzterer Ausdruck bezeichnet die Sache hinsichtlich ihres Ursprungs von oben, ersterer hinsichtlich ihrer Darbietung an das Volk. Der Spruch redet von prophetischer, bzw. auf prophetischer Offenbarung beruhender religiöser Belehrung im allgemeinen, und es ist nicht einzusehen, wieso ein empfehlender Fingerzeig auf das jüdische Gesetz vorliegen sollte. Keinenfalls liegt in unserm Vers selbst eine Veranlassung für letztere Annahme. Dagegen erfährt durch das שמר תורה dieses Spruches unsere Auffassung des שמרי תורה, 28, 4 eine neue Bestätigung.

Prov. 31, 26: „Ihren Mund tut sie auf mit Weisheit, und liebreiche Unterweisung (תּוֹרַת חֶסֶד) ist auf ihrer Zunge.“ Selbstverständlich ist auch in diesem Spruch vom braven Weibe trotz dem *ἐννόμως* der hier auch sonst ganz ungenauen LXX und trotz Rabbi Immanuel (vgl. Delitzsch z. St.) nicht an das jüdische Gesetz zu denken.

Es ist somit an keiner Stelle des althebräischen Spruchbuches, wo von תורה, die Rede ist, der Nachweis zu erbringen oder auch nur ein bestimmter Anhaltspunkt zu gewinnen für die Annahme, daß eine Bezugnahme auf die Thora, d. h. auf das mosaische Gesetz als solches vorliege. — Auch sonst ist in den Proverbien die Aufmerksamkeit keineswegs auf das spezifisch israelitisch-

jüdische Gesetz, auf die Norm der nationalen Theokratie gerichtet. Das Interesse und der Gesichtskreis sind nicht an diese gesetzlich-nationale Schranke gebunden. Beachtenswert sind in bezug auf diesen Punkt noch folgende Züge unseres Buches.

Die Warnung vor Ehebruch und Hurerei Prov. 5; 6, 25 ff. wird nicht durch den Hinweis auf das israelitische Gesetz, überhaupt nicht vom theokratischen Gesichtspunkt aus, sondern in allgemeinerer Weise begründet. Nicht einmal eine Anspielung auf die Ehebruchsstrafen Lev. 20, 10; Deut. 22, 22 wird man Prov. 5, 7 ff. finden können (vgl. auch Nowack z. St.). Dagegen macht der Spruchdichter auf die verhängnisvollen Folgen überhaupt, welche sich an jene Vergehungen zu ketten pflegen, aufmerksam, auf den Selbstruin des Betreffenden, auf die Verachtung, der er anheimfällt, auf die Rache des Gekränkten, auf die Torheit des Unzüchtigen. Ganz anders verhält sich, wie wir bald sehen werden, die Sache bei Sirach. Auch wird Prov. 6, 31 vom Dieb gesagt, daß er im Unterschied vom Ehebrecher allenfalls siebenfachen Ersatz leisten könne. Auf die zwei-, vier- und fünffache Erstattung des Gestohlenen, von der Ex. 21, 37; 22, 1—3. 8 die Rede ist, wird nicht Rücksicht genommen.

Interessant ist ferner Prov. 20, 16 (vgl. 27, 13): „Nimm ihm sein Kleid; denn er hat für einen Fremden gebürgt, und um Auswärtiger willen pfände ihn“ (so mit Delitzsch, Kamph., Müller & Kautzsch nach dem Kethib). Man vergleiche damit die Gesetzesvorschriften Ex. 22, 25. 26; Deut. 24, 6. 10—13. 17, sowie Ez. 18, 7. 12. 16; 33, 15. Ein prinzipieller Gegensatz zwischen diesen Gesetzes- und Prophetenstellen einerseits und zwischen jenen Sprüchen andrerseits oder eine Polemik der einen gegen die andern ist damit so wenig gegeben, wie etwa zwischen der individuellen Ermahnung Prov. 24, 29 und den staatlichen Rechtsordnungen Ex. 21, 23—25; Lev. 24, 17—21; Deut. 19, 21 (vgl. auch Kuenen S. 82). „Auf Mosis Stuhl haben sich die alten Spruchweisen nicht gesetzt und noch weniger die Grundlagen

der mosaischen Theokratie zu bemängeln sich erkühnt" (von Orelli im ThLB. 1898, 231). Wohl aber war den hebräischen Weisen im Unterschied zur israelitischen Gesetzgebung und Prophetie ihre eigene Aufgabe gestellt. Sie zeigen unter anderm dem Menschen, wie er sein eigenes Leben weise und klug gestalten solle, um nicht verhängnisvollen Schaden zu leiden, während die zu Prov. 20, 16 zitierten Gesetzes- und Prophetenstellen ihr Augenmerk auf den Rechtsschutz des Armen und auf das rechte Verhalten des Menschen gegenüber dem Nächsten richten. Daß übrigens auch die Chokma gegenüber den Verpflichtungen letzterer Art nicht blind ist, zeigt sich Prov. 14, 31; 17, 5; 28, 8; Hiob 22, 6; 24, 3. 9 zur Genüge.

Endlich ist in diesem Zusammenhang auch noch Prov. 30, 23ᵇ zu beachten. Die Stelle handelt von einer Magd, die „ihre Herrin beerbt" (über תִּירַשׁ vgl. Delitzsch z. St.). Ein solcher Fall ist im israelitischen Gesetz, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch stillschweigend ausgeschlossen, indem für Fälle kinderlosen Ablebens die Verwandten als erbberechtigt erklärt werden (Num. 27, 9 ff.). Der von Schrader (SBL. II, 137) erwähnte Fall 1. Chron. 2, 34 f. ist anderer Art. Jarha kam nicht in den Fall, als Sklave Sesans zu erben, sondern als Mann der in Ermanglung von Söhnen erbberechtigten Tochter desselben (Num. 27, 8). Dagegen haben wir Gen. 15, 2 f. ein dem vorliegenden homogenes Beispiel. Es ist daher Prov. 30, 23ᵇ eine ähnliche Unbefangenheit gegenüber dem israelitischen Gesetz zu konstatieren, wie auf dem Gen. 15 als vorisraelitisch charakterisierten Standpunkt oder auch wie auf dem Hiob 42, 15 gekennzeichneten außerisraelitischen Gebiet (vgl. noch Prov. 17, 2 und Delitzsch z. St.; 30, 22ᵃ). Freilich ist ja gerade auch Prov. 30 höchstwahrscheinlich außerisraelitischer Herkunft. Aber als ein dem althebräischen Spruchbuch eingegliederter Bestandteil trägt das Kapitel doch das Seinige zur Charakteristik des eigentümlichen Standpunktes der Proverbien bei, vermöge dessen sie zu dem spezifisch

israelitisch-jüdischen Gesetz zwar nicht in Gegensatz treten, wohl aber von einer Berücksichtigung desselben Umgang nehmen.

Dieser eigentümliche Standpunkt des Spruchbuches wird in eine noch schärfere Beleuchtung gerückt, sobald wir Ben Sira und sein Verhältnis zum Gesetz damit vergleichen. Welch durchgreifender Unterschied! Während dort die mosaische Thora sich sozusagen in des Hauses verborgenste Stille zurückzieht, schaut sie hier im Bewußtsein einzigartiger Würde zum Fenster heraus und erhebt mit Macht ihre Stimme.

Schon im Vorwort des Enkels erscheint es geradezu als der Zweck nicht nur seiner Übersetzung, sondern der Abfassung des großväterlichen Werkes selbst, daß diejenigen, die sich damit eingehend beschäftigen würden, „in der dem Gesetz entsprechenden Lebensweise," der ἔννομος βίωσις, „noch viel größere Fortschritte machen möchten." Dem entspricht in der Tat, daß durch das ganze Werk des Verf. hindurch der Gesetzesdienst als die wahre Frömmigkeit, als mit der Gottesfurcht und der Liebe zu Gott identisch, als der rechte Gottesdienst gefeiert und unermüdlich empfohlen wird. Und zwar handelt es sich dabei eben um die mosaische Thora. Die Wichtigkeit des Gesetzes und seiner Erfüllung wird beispielsweise an folgenden Stellen hervorgehoben:

Sir. 17, 11 ff. findet sich eine preisende Erwähnung der mosaischen Gesetzgebung.

Sir. 19, 24: „Besser ist der Gottesfürchtige, der an Einsicht zurücksteht, als der, der übermäßig gescheit ist und das Gesetz übertritt."

Sir. 21, 11: „Wer das Gesetz beobachtet, hat seinen Trieb in seiner Gewalt."

Sir. 23, 23: Der Fehler einer Ehebrecherin besteht in erster Linie darin, daß sie dem Gesetz des Höchsten zuwidergehandelt hat, in zweiter Linie darin, daß sie sich gegen ihren Mann vergangen hat, und in dritter Linie — das ist wohl der Sinn von

V. 23^{cd} — in der Unzucht als solcher. Im althebräischen Spruchbuch dagegen wird, entsprechend seinem völligen Absehen von den theokratischen Institutionen, nur in allgemeiner Weise auf die erfahrungsmäßigen verderblichen Folgen der Unzucht und speziell des Ehebruchs hingewiesen, wie oben gezeigt worden ist. Dieser besondere Unterschied ist für den Allgemeinunterschied beider Bücher hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Gesetz höchst bezeichnend.

Sir. 24, 23: Das Gesetzbuch ist die verkörperte Weisheit, deren begeistertem Lobe die vorangegangenen Verse (1—22) gedient haben. In der Gestalt des Gesetzes nahm die Weisheit selber in bleibender Weise Wohnung inmitten des Volkes Israel, in seiner Hauptstadt Jerusalem, im Tempel auf dem Zion (V. 8. 10—12). Das Gesetz selbst wird denn auch wegen seiner unerschöpflichen Weisheitsfülle, wegen des Reichtums an Einsicht und Bildung, die es gewährt, und um der Unergründlichkeit seines Sinnes und seiner Gedankenwelt willen V. 25—29 in volltönendem Hymnus gepriesen.

Sir. 26, 23^{a}: „Ein gottloses Weib wird dem Gesetzlosen als sein Anteil gegeben." Allerdings ist der ganze Abschnitt 26, 19—27 in textkritischer Hinsicht anfechtbar. S. darüber Fritzsche z. St., Schlatter, Sir. S. 154—156, und Ryssel z. St.

Sir. 29, 9^{a}: „Um des Gebotes willen nimm dich des Armen an."

Sir. 35 (32), 14 f. werden Gottesfurcht und Gesetzesbeobachtung als Wechselbegriffe behandelt.

Sir. 35 (32), 17: Wer das Gesetz je nach seinem Bedürfnis oder Vorteil dehnt und modelt, verübt Gewalttat. Die Stelle setzt zugleich voraus, daß das Gesetz eine Autorität erlangt hat, deren Macht und Einfluß der Unwillige durch gewisse Ränke mindern zu können hofft.

Sir. 35 (32), 23^{cd} wird die Ermahnung, bei allen Handlungen auf sich selbst Obacht zu geben, damit motiviert, daß der-

jenige, der dies tue, das Gesetz beobachte. Eine derartige Motivierung läge den alten Spruchdichtern fern.

Sir. 32 (35) 1 f.: Beobachtung der Gebote des Gesetzes ist ebenso wertvoll wie die Darbringung vieler Opfer.

Sir. 38, 33: Die Laien verstehen sich nicht auf den Gesetzesbund; ihnen steht der Schriftgelehrte gegenüber, der über das Gesetz des Höchsten nachdenkt (V. 34), und der sich infolgedessen des Gesetzes des Bundes des Herrn rühmen wird (39, 8).

Sir. 42, 2: Schäme dich des Gesetzes des Höchsten und seiner Verordnungen nicht.

Sir. 45, 5 wird Mose besonders auch als Gesetzgeber gefeiert.

Sir. 49, 4: Die Sünde der Könige Judas, ausgenommen David, Hiskia und Josia, bestand vor allem darin, daß sie das Gesetz des Höchsten vergaßen.

Vgl. außer den hier erwähnten Stellen noch Sir. 2, 16; 6, 37; 15, 1. 15[a]; 19, 17[b]. 20[b]; 28, 7; 34 (31), 8[a]; 35 (32) 24[a]; 41, 8.

Daß die jüdische Gesetzesauslegung zur Zeit Ben Siras bereits die Richtung ins Kleinliche und Peinliche einschlägt, zeigt die Ermahnung wegen des Abstäubens und Abreibens der Wage, der Gewichtssteine und des Hohlmaßes Sir. 42, 4. Man vergleiche damit die einfachere und bündigere Behandlung des Gegenstandes Prov. 16, 11; 20, 10 und auch Lev. 19, 36.

b) Das Verhältnis zum Kultus.

Auch hinsichtlich der Betonung des israelitisch-jüdischen Gottesdienstes läßt sich ein charakteristischer Unterschied zwischen Sirach und den Proverbien nicht verkennen. In den letzteren tritt der nationale Kultus vollständig in den Hintergrund. Auch die kultischen Erörterungen allgemeinerer Natur beschränken sich im althebräischen Spruchbuch auf verhältnismäßig wenige Stellen und sind meist negativer Art. Im ganzen kommen folgende sieben Sprüche in Betracht:

Prov. 3, 9: „Ehre Jahve von deinem Wohlstand und von den Erstlingen all deines Ertrages.“ Wildeboer bezieht diese Stelle auf die von der Thora geforderten Zehnten und Erstlingsopfer (Komm. S. 1 und 9). Auch nach Meusel reichen sich die Chokma und das Ceremonialgesetz hier die Hand (S. 23). Nun handelt ja der Vers unzweifelhaft von heiligen Abgaben, und so gewiß als der Verf. ein Israelite ist, so gewiß werden wir an die Habe und an die Erstlinge der Israeliten zu denken haben. Ferner mag man die Leistung des Zehnten mit in den Spruch hereinbeziehen, wenn auch nicht ausdrücklich davon die Rede ist. Auch das mag weiter nicht in Betracht fallen, daß keine gesetzliche Forderung, sondern einfach eine individuelle Anweisung zur Erlangung göttlichen Segens vorliegt, eine Empfehlung heiliger Abgaben, welcher die entsprechende Verheißung auf dem Fuße folgt (V. 10). Die Frage jedoch, auf welche es hier ankommt, lautet: Liegt in unserer Stelle eine bestimmte Bezugnahme auf das spezifisch mosaische Zeremonialgesetz, eine Hervorhebung des nationalen Kultus? Man wird diese Frage verneinen müssen. „Die Sitte, Erstlinge von Pflanzen und Tieren als heilige Gaben zu weihen, ist nicht eine spezifisch hebräische; sie ist vielmehr bei Griechen und Römern, wie bei Arabern und Deutschen u. a. zu finden“ (Merx, SBL. II, 158). Ebenso ist der Zehnte durchaus keine spezifisch israelitische Leistung, sondern bei semitischen und indogermanischen Völkern des Altertums gleicherweise anzutreffen. Er ist schon eine Voraussetzung der Patriarchenzeit (vgl. Dillmann zu Gen. 14, 20; 28, 22), und das Gesetz spricht von der Sache als etwas Bekanntem (vgl. Dillmann zu Lev. 27, 30 ff., 3. A.). Um so beachtenswerter ist daher die ganz allgemein gehaltene Erwähnung der heiligen Abgaben in unserm Spruch. Dieser Umstand, daß derselbe von den spezifisch israelitischen Abgaben, wie sie im Pentateuch und sogar in der mit unserer Stelle verwandten prophetischen Ermahnung Mal. 3, 8. 10 (מַעֲשֵׂר und תְּרוּמָה) er-

wähnt werden, absieht, ist charakterisch und ausschlaggebend (vgl. noch Delitzsch z. St., Kuenen S. 84 f. und Pfeiffer S. 117).

Prov. 14, 9: אֱוִלִים יָלִיץ אָשָׁם וּבֵין יְשָׁרִים רָצוֹן׃. Delitzsch übersetzt diesen schwer zu verstehenden Spruch: „Der Narren spottet das Schuldopfer, unter Rechtschaffenen aber ist gutes Einvernehmen.“ Kamph., sowie Müller & Kautzsch übersetzen die erste Vershälfte ebenso, halten aber den betreffenden Text für verderbt. In der zweiten Zeile gibt Kamph. רָצוֹן durch „Wohlgefallen“ wieder. Der Sinn derselben bleibt dabei wesentlich der gleiche wie bei Delitzschs Übersetzung. Überhaupt bildet diese zweite Vershälfte den verständlichen und unanfechtbaren Bestandteil des Spruches. Um so mehr hat man Mühe, der ersten Zeile einen befriedigenden Sinn abzugewinnen. Die Möglichkeit einer Textverderbnis ist nicht leicht von der Hand zu weisen. Wollte man אָשָׁם in der Bedeutung „Schuldopfer“ fassen, so ergäbe sich zwar eine zufällige Berührung mit der israelitischen Opferterminologie, aber augenscheinlich noch keine Hervorhebung des nationalen Kultus. Indessen läßt sich überhaupt kein Grund beibringen, weshalb אשם gerade hier „Schuldopfer“ bedeuten und nicht vielmehr wie Gen. 26, 10; Jer. 51, 5; Ps. 68, 22 einfach die ursprüngliche Bedeutung „Schuld“, „Verschuldung“ haben sollte.

Prov. 15, 8: „Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel Jahves, der Rechtschaffenen Gebet aber ist sein Wohlgefallen.“

Prov. 15, 29: „Fern ist Jahve von den Gottlosen, aber das Gebet der Gerechten hört er.“

Prov. 21, 3: „Gerechtigkeit üben und Recht hat bei Jahve den Vorzug vor Opfer.“

Prov. 21, 27: „Der Gottlosen Opfer ist ein Greuel, um wie viel mehr, wenn es einer für eine Schandtat darbringt.“

Prov. 28, 9: „Wer sein Ohr abwendet, um nicht Belehrung anzuhören, dessen Gebet sogar ist ein Greuel.“ Vgl. zu dieser

und den vier vorangehenden Stellen pag. 70, zu Prov. 28, 9 außerdem pag. 101 f.

Im deutlichen Unterschied zu dieser völlig zurückhaltenden Stellung der Proverbien gegenüber dem nationalen Kultus bringt dagegen Ben Sira dem spezifisch jüdischen Gottesdienst seine rückhaltlose und lebhafte Sympathie entgegen. Die Priester, die Opfer, die heilige Stätte und die heiligen Zeiten Israels, sie alle finden in seinem Buche Berücksichtigung, wie folgende Stellen zeigen mögen:

Sir. 7, 29—31 wird der Leser ermahnt, die Priester des Herrn hoch und heilig zu achten, sie nicht im Stiche zu lassen, sondern ihnen den gebührenden Anteil an den Opfergaben zuteil werden zu lassen. Ein Vergleich dieser Stelle mit der vorhin erörterten Prov. 3, 9 ist insofern lehrreich, als dadurch auf die letztere, bzw. auf unsere Auffassung derselben, neues Licht fällt. Im Unterschied zu Prov. 3, 9 wird nämlich bei Sirach neben der Ehre, die Gott gebührt, auch diejenige, die dem Priester zukommt, kräftig betont und, worauf wir besonders hinweisen möchten, der ihnen zukommende Anteil an den Opfergaben nach der eigentümlich israelitischen Opferordnung näher spezialisiert (vgl. die Ausdrücke תְּרוּמַת יָד, לֶחֶם אֱלֹהִים,[1] זִבְחֵי צֶדֶק, תְּרוּמַת קֹדֶשׁ Sir. 7, 31^{cd} und zum letzterwähnten Ausdruck Lev. 22, 12).

Sir. 24, 10^{a}. 15^{d} wird der Stiftshütte Erwähnung getan, V. 10^{b} auf den Tempelbau angespielt.

Sir. 26, 17: „Wie die Leuchte hervorstrahlt auf dem heiligen Leuchter, so auch die Schönheit des Antlitzes auf stattlicher Gestalt."

---

[1]) In betreff dieses Ausdrucks, wie überhaupt des ganzen Abschnittes Sir. 7, 29—31, verweisen wir ganz speziell auf Ryssel in StKr. 1902, 236—238. Die Lesung אלהים ist unsicher. Vgl. die inzwischen veröffentlichten Lesarten von Smend in ThLZ. 1902, 491, Peters und Strack

Sir. 36 (33), 8 f.: Unter den Festen und Feiertagen, von denen hier gesagt ist, daß sie der Herr von den übrigen unterschieden habe, sind natürlich die heiligen Zeiten Israels gemeint.

Sir. 38, 11 wird dem Kranken unter anderm angeraten: „Bringe das Speisopfer und seinen Duftteil und das Fette des gerollten Teiges entsprechend deinem Vermögen."

Sir. 40, 4[a] wird auf den Hohenpriester als Beispiel einer hochstehenden Persönlichkeit angespielt.

Das Interesse und die Begeisterung Ben Siras für den nationalen Kultus erhellt vor allem auch aus dem Preise der Väter, speziell aus der Auswahl dessen, was ihm in betreff ihres Lebens besonders ruhmreich erscheint (vgl. Lévi, l'Eccl. 1898, XXXVI ff.).

Sir. 45, 6 ff.; 50, 1 ff.: Schon im vorigen Kapitel wurde darauf hingewiesen, mit welcher Teilnahme und Ausführlichkeit Ben Sira bei den Trägern des Hohenpriestertums verweilt.

Sir. 46, 13[d]. 16[c]: Bei Samuel werden die Priesterdienste, die er tat, und das Milchlamm, das er vor dem Sieg über die Philister darbrachte, eigens hervorgehoben.

Sir. 47, 9 f. werden die kultischen Verdienste Davids betont, auf welche 47, 11 geradezu die Hinwegnahme seiner Schuld durch Jahve zurückgeführt zu sein scheint.

Sir. 49, 2 wird die Beseitigung des Götzendienstes durch Josia von Ben Sira mit hoher Anerkennung erwähnt.

Sir. 49, 11 werden Serubabel und Jesua in lobende Erinnerung gebracht, weil sie trotz ihrer Dürftigkeit den Altar aufrichteten und den Tempel wieder bauten.

Sir. 50, 24 schließt der Lobpreis des Gottes der Väter mit den Worten: „Beständig sei mit Simon seine Gnade, und er erfülle [an] ihm den Bund mit Pinehas, daß es ihm und seiner Nachkommenschaft nie [an einem Vertreter] fehle, solange der Himmel besteht."

Sir. 51, 12 [7. 9] endlich wird noch des israelitischen Heiligtums und des Priestertums der Familie Zadoks gedacht.

Angesichts dieser kräftigen und freudigen Betonung des nationalen Kultus will es wenig besagen, wenn auch im Sirachbuch ein paar vereinzelte Nachklänge zur Stellungnahme der althebräischen Spruchdichtung hinsichtlich des Gottesdienstes ertönen. Zudem geschieht dies mit einer Vorsicht, welche von vornherein keine Mißverständnisse aufkommen läßt und an den pag. 61 ff. geschilderten theologischen Charakter des Verf. erinnert. Sir. 31 (34), 21—23 wird ausgeführt, Gott habe kein Wohlgefallen an den Opfern der Gottlosen oder gar an der Darbringung von ungerecht erworbenem Gut. 32 (35), 14 f. wird noch einmal vor ungerechtem Opfer gewarnt. Auch Sir. 32 (35), 1—4 mag hier Erwähnung finden: wer die Gebote des Gesetzes beobachtet und Wohltätigkeit übt, ist Gott ebenso angenehm, wie derjenige, der ein Opfer oder deren viele bringt. Übrigens tritt hier die Wertschätzung des Opfers nicht in den Hintergrund, und außerdem sind an dieser Stelle verschiedene speziell mosaische Opferarten, wie das Heilsopfer (V. 2), das Speisopfer (V. 3) und das Lobopfer (V. 4) ins Auge gefaßt. Die deutlichste Anlehnung an den Geist der althebräischen Spruchweisheit und der Prophetie erblicken wir Sir. 32 (35), 5, wo hervorgehoben wird, daß man das Wohlgefallen des Herrn und seine Versöhnung dadurch erwerbe, daß man von der Sünde und Ungerechtigkeit abstehe. Aber wie um vor einem etwaigen Mißverständnis des soeben Gesagten zu warnen, wird in den unmittelbar folgenden Versen (32, 6 ff.) dem Leser die Beobachtung der alttestamentlichen Opfer und Zehntgebote warm ans Herz gelegt. Es tritt hier eine gewisse ängstliche, auf die ungetrübte Wertschätzung des Opfers bedachte Vorsicht zutage, die man in den Proverbien umsonst suchen würde.

Für die Stellung Ben Siras zum Kultus ist schließlich auch noch die Art und Weise, wie sein Blick an der äußerlich korrekten

Verrichtung der bezüglichen Vorschriften hängen bleibt, charakteristisch (vgl. darüber Schlatter, Gesch. S. 70 f.).

c) Das Verhältnis zur nationalen Zukunftserwartung.

Auch in diesem Stück ist zwischen unsern beiden Büchern ein beachtenswerter Unterschied zu konstatieren. In den Proverbien findet sich keine Spur von der dem gottesfürchtigen Israel als Ganzem gegebenen Verheißung; wohl aber tritt bei Ben Sira die Hoffnung auf die Erfüllung jener Verheißung deutlich zutage. Zwar wäre nach Smend (Alttest. R.-G. S. 514) in Prov. 2, 21. 22 auf die der Gemeinde gehörige messianische Hoffnung Bezug genommen. Indessen fehlt doch jeder bestimmte Anhaltspunkt für eine derartige Annahme. Die Stelle lautet zu allgemein und zu individuell. Wenn ferner Cheyne im Blick auf die Zukunftserwartung Ben Siras sagt: „Die Messiashoffnung ist für unsern Verfasser weniger lebendig als für die älteren Weisen, aber seine Eschatologie ist ausgeprägter als die ihrige" (S. 210), so wird man mit dem zweiten Teil seiner Aussage um so mehr einverstanden sein können, als sich in den Proverbien überhaupt keine Eschatologie bemerkbar macht. Aber gerade durch diesen zweiten Teil der Äußerung Cheynes wird die erste Hälfte derselben, die lediglich auf des Verfassers eigentümlicher Deutung der althebräischen Sprüche über das Königtum beruht (vgl. darüber pag. 40 f.), zum mindesten fraglich. Denn wenn wirklich davon die Rede sein könnte, daß bei den Verfassern der Proverbien eine lebendigere Messiashoffnung zutage trete als bei Sirach, so dürfte man eo ipso erwarten, daß sich bei jenen auch eine ausgeprägtere Eschatologie finde als bei diesem. Läßt es sich doch denken, und Ben Sira ist eben ein Beispiel dafür, daß uns zwar gewisse allgemeine Züge einer eschatologischen Erwartung begegnen, während dagegen die Einzelzüge derselben und speziell das Bild des Messias noch im Hintergrund verborgen liegen. Der Fall hingegen nimmt sich von

vornherein unwahrscheinlich aus, daß in der althebräischen Spruchdichtung wohl eine lebendige Messiashoffnung zum Vorschein kommen, im übrigen aber von einer eschatologischen Erwartung auch nicht einmal etliche allgemeine Umrisse wahrzunehmen sein sollten. Nun suchen wir aber in den Proverbien wirklich umsonst nach diesen oder jenen wenigstens allgemein gehaltenen Kennzeichen einer nationalen Hoffnung, und noch weniger finden wir in ihnen tatsächliche Anhaltspunkte für das Vorhandensein eines messianischen Zukunftsbildes.

Sehen wir uns nun diejenigen Stellen des Sirachbuches an, wo die nationale Zukunftserwartung zum Ausdruck kommt. Unzweifelhaft gibt sich die Hoffnung auf Erfüllung der dem Volke gegebenen Verheißungen in dem Gebet Sir. 33 (36) zu erkennen, wo es heißt: „Beschleunige das Ende und laß eintreten die [festgesetzte] Frist“ (V. 10) . . . „Sammle [wieder] alle Stämme Jakobs, daß sie sich wieder in den Besitz [des Landes] setzen, wie's in der Vorzeit war“ (V. 13. 16ᵇ) . . . „Fülle Zion an mit deiner Herrlichkeit und mit deinem Ruhme deinen Tempel“ (V. 19) . . . „Richte auf die Visionen, die Weissagungen in deinem Namen. Gib denen ihren Lohn, die auf dich harren, und deine Propheten mögen wahr erfunden werden“ (V. 20ᵇ. 21). Weiter gehört hieher Sir. 48, 10, jene Stelle der Apostrophe an Elia, welche lautet: „Der du, wie geschrieben steht, bereit bist auf die [bestimmte] Zeit, um zu beschwichtigen den Zorn vor dem Tage Jahves, um das Herz der Väter den Kindern wieder zuzuwenden und um [wieder] herzustellen die Stämme Jakobs.“ Sehr beachtenswert für das Verhältnis Ben Siras zur nationalen Hoffnung ist endlich noch Sir. 51, 12^{5-8}, wo gesagt wird: „Danket dem Erlöser Israels; denn ewig währt seine Gnade. Danket dem, der die Zerstreuten Israels [wieder] sammelt . . . dem, der seine Stadt und sein Heiligtum [wieder] aufbaut . . . dem, der das Horn dem Hause Davids [wieder] aufsprossen läßt; denn ewig währt seine Gnade.“ Hier haben wir zu dem

sonstigen Zukunftsbild des Verf. hinzu noch eine deutliche Anspielung auf den verheißenen König, ein Aufleuchten der messianischen Hoffnung.

Immerhin könnte es auffallen, daß Ben Sira bei seiner sonst so starken Betonung des jüdisch-theokratischen Momentes sein Augenmerk doch verhältnismäßig wenig auf die dem Volke Israel verheißene Zukunft richtet. Mit dieser etwas auffallenden Tatsache beschäftigt sich Zöckler ziemlich eingehend, indem er die Frage im Blick auf den eschatologischen Gehalt der Apokryphen überhaupt untersucht (Apokr. S. 8—10). Zum besseren Verständnis jener Tatsache bemerkt er, in der Entstehungszeit der Apokryphen sei die Sehnsucht nach den Tagen des Messias nicht herrschende Volksstimmung gewesen, vielmehr sei man des Wartens müde gewesen. Man werde zwischen einem weitern Kreis des Volkes, aus welchem die apokryphische Literatur hervorgegangen sein möge, und zwischen einem engeren Kreise von Frommen, der seinerseits die messianischen Erwartungen betont und den Entstehungsherd für die mit den Apokryphen ungefähr gleichzeitigen prophetischen und poetischen Pseudepigraphen des Alten Testaments gebildet hätte, zu unterscheiden haben. Auch der Unterschied zwischen dem palästinensischen Judentum und der alexandrinischen Diaspora, bei welch letzterer die messianische Heilshoffnung am meisten verblaßt erscheine, komme in Betracht. Für die mit den Makkabäern anhebende Zeit verweist Zöckler schließlich noch auf den Unterschied eines entwickelteren Messiasglaubens bei den Pharisäern als dem engeren Kreise und eines mehr gleichgültigen Verhaltens bei den Sadduzäern als dem weiteren Kreise. Es dürfte indessen klar sein, daß diese Erwägungen speziell für die Erklärung des anscheinenden Mißverhältnisses zwischen der seltenen Berührung der Hoffnungen Israels und zwischen der sonstigen kräftigen Hervorhebung des theokratisch-nationalen Elementes bei Ben Sira nicht genügen, indem sie gerade bei diesem großenteils unzutreffend sind. Wir werden Ben Sira schwerlich

als einen Repräsentanten jener im Volke herrschenden müden Stimmung betrachten und aus dem engeren Kreise der Frommen herausweisen dürfen. Auch war gerade Sirach Palästinenser. Dagegen vertritt Zöckler selbst nebenbei die Ansicht, mit längeren Zeiten des Zurücktretens der messianisch-prophetischen Erwartung dürften einzelne Epochen lebhafteren Aufflammens derselben abgewechselt haben (zu den letzteren würden die Makkabäerzeit, diejenige der römischen Invasion und die Regierung des großen Herodes gehören). Dieser zeitliche Wechsel nun scheint uns für die Erklärung des fraglichen Umstandes maßgebend zu sein. Wir haben bereits aus anderweitigen Gründen Veranlassung gehabt, die Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen der makkabäischen und vormakkabäischen Zeit hervorzuheben. Die Tragweite jenes Unterschiedes wird auch für die vorliegende spezielle Frage nicht leicht zu hoch angeschlagen werden können. Ben Sira lebte noch vor der durch Antiochus Epiphanes ausgeübten Bedrückung und Verfolgung, d. h. in einer verhältnismäßig erträglichen und ruhigen Epoche, wo naturgemäß das Bedürfnis nach dem Ausblick in eine bessere Zukunft sich noch nicht in dem starken Maße wie nachher geltend machte. Die Pseudepigraphen dagegen gehören eben erst der nachmakkabäischen Zeit an, wo die zutreffenden Bedingungen für das Gedeihen einer derartigen Literatur reichlich vorhanden waren. Schlatter erläutert die verhältnismäßig schwache Berücksichtigung der Hoffnung Israels im Sirachbuch damit, daß er sagt: „Die Einzelheiten des Zukunftsbildes gewinnen nicht die Bedeutung eines den Menschen bestimmenden Motivs, solange das eigene Leben am Zukunftsgedanken keinen Anteil hat, sondern die Verheißung nur auf die Erhaltung und Verherrlichung des Volkes zielt“ (Gesch. S. 69). Diese Beleuchtung der Sache trifft durchaus mit unserer Erklärung zusammen. Denn eben das gehört ja auch zu den wesentlichen Unterschieden der vormakkabäischen und nachmakkabäischen Zeit, daß im Zeitalter Ben Siras der Jenseitsgedanke des einzelnen durchaus negativer

Art war, während in der makkabäischen Zeit mit ihrer religiösen Erhebung auch die individuelle Zukunftshoffnung einen mächtigen und dauernden Aufschwung nahm. Andererseits ist es nun aber gerade angesichts des Umstandes, daß im Zeitalter Sirachs weder die äußeren Verhältnisse noch das religiöse Vorstellungsleben den Blick mit besonderer Intensität auf die der Nation verheißene Zukunft zogen, um so merkwürdiger, daß Ben Sira dennoch, wenn auch selten, der Hoffnung auf die Erfüllung dieser Verheißung kräftig Ausdruck gegeben hat, wie wir gesehen haben. Der Unterschied zwischen seinem Standpunkt und demjenigen der Proverbien wird dadurch nur um so charakteristischer. Über die Berücksichtigung der nationalen Zukunftserwartung von seiten Ben Siras sind Fritzsche, Kommentar S. XXXIV; SBL. III, 257, Daubanton a. a. O. IV, 362—64, Zöckler a. a. O. S. 7—11, Lévi, l'Eccl. 1898, p. XXXVII; 1901, p. XLVIII ss., Cheyne a. a. O., H. Cremer, die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen 1899, S. 103 f., Ryssel, Apokr. S. 231 und Schlatter, Geschichte S. 68 f. zu vergleichen.

Überblicken wir kurz das Ergebnis dieses Kapitels, so können wir sagen: Ob wir das Verhältnis unserer beiden Bücher zum jüdischen Gesetz oder dasjenige zum theokratischen Kultus oder dasjenige zur nationalen Zukunftserwartung ins Auge fassen, stets begegnet uns derselbe deutlich wahrnehmbare Unterschied in der Berücksichtigung des spezifisch israelitischen Momentes der Religion. Bei Sirach werden das mosaische Gesetz, der levitische Kultus und die durch die Wirksamkeit der Propheten begründete Hoffnung Israels rückhaltlos und kräftig betont, während sich in den Proverbien von einer Hervorhebung dieser Dinge keine Spur findet.

Überdies bekommt man an verschiedenen hiehergehörigen Stellen des Sirachbuches den Eindruck, daß der Verfasser durch die Art und Weise, wie er gewisse Gegenstände und Persönlichkeiten der israelitischen Religionsgeschichte heraushebt und preist, sich von der althebräischen Literatur überhaupt unterscheidet. Ohne der religiösen Tiefe und Wärme Ben Siras zu nahe zu treten, kann man nämlich doch da und dort beobachten, daß er die betreffenden Personen oder Sachen als solche in einer Weise in den Vordergrund stellt, daß dadurch Gott unwillkürlich in den Hintergrund der Betrachtung gerückt wird. Gesetz, Kultus und Prophetie übernehmen bei Sirach gelegentlich die Rolle des Objektes, auf welches die religiöse Empfindung, Bewunderung und Ehrfurcht des Verfassers bezogen erscheint, und an welchem sie augenscheinlich haften bleibt, während jene Gegenstände, bzw. die dazu gehörigen Persönlichkeiten, in der althebräischen Literatur nur als die Werkzeuge figurieren, durch welche der Blick, die Empfindung und Denkweise, die Bewunderung und Ehrfurcht des Israeliten unverkennbar und unablässig auf Gott als ihr eigentliches Objekt gerichtet werden sollen. Hinsichtlich des Gesetzes verweisen wir auf Sir. 24, 25—29; 39, 8, in zweiter Linie etwa noch auf 29, 9[a]; 35 (32), 23[cd]. Besonders deutlich aber tritt jener Unterschied Ben Siras von den althebräischen Schriftstellern hinsichtlich des Priestertums zu Tage. Gegenüber der bewegten, gefühlvollen Art, wie der bewundernde Blick des Verfassers von Sir. 45, 6 ff.; 50, 1 ff. an der hohenpriesterlichen Erscheinung eines Aaron und Simon hängt, sticht die nüchterne Weise, wie der Blick der althebräischen Schriftsteller beim Priestertum vor allem an Gottes Gebot und an der menschlichen Sünde haftet, unstreitig ab. Sogar die Art und Weise, wie Sirach auf die nationale Zukunft zu sprechen kommt, weist an einer Stelle einen erheblichen Unterschied zum althebräischen Schrifttum auf. Wir meinen den Ausdruck der Hoffnung auf die Wiederkunft des Elia Sir. 48, 10, welche

Stelle, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, in erster Linie der rühmenden Bewunderung für die Persönlichkeit des Propheten gilt (vgl. besonders V. 4[b] und 11[a]).

Dieser Unterschied zwischen Sirach und der althebräischen Literatur im allgemeinen erscheint uns einigermaßen historisch bedeutsam. Die Blütezeit der israelitischen Religion liegt in einer gewissen Entfernung hinter Ben Sira. Er hat mit samt seinem Volke nicht mehr wie frühere Generationen das Bewußtsein, in einer Zeit besonderer Machtkundgebungen und Heilsoffenbarungen Jahves zugunsten Israels zu leben. Da heftet sich denn naturgemäß der Blick um so inniger an das, was aus der großen religiösen Vergangenheit noch geblieben ist, an das Gesetz und den Kultus, und außerdem, je nach dem Maße, in welchem das Ungenügende der Gegenwart empfunden wird, auch an die Zukunft, bzw. an die eine bessere Zukunft verbürgenden Elemente. Ebenso naturgemäß ist aber damit auch die Versuchung nahe gelegt, daß die Bewunderung und Ehrfurcht, mit welcher frühere Generationen unmittelbar auf Gott selber blickten, sich einigermaßen auch auf die Dinge und Persönlichkeiten erstreckt, welche das Erbe der Vergangenheit repräsentieren oder eine bessere Zukunft verbürgen.

Ist so der Standpunkt Ben Siras aus seinem Zeitalter heraus wohl zu begreifen, so erhebt sich um so unabweisbarer die Frage, wie der ganz andersartige Standpunkt der Proverbien zu verstehen sei, und wie es sich angesichts dieses unterschiedlichen Verhältnisses beider Bücher zur nationalen Religion mit der Entstehungszeit der Proverbien verhalte. Bietet vielleicht hier die subjektive Eigentümlichkeit der Schriftsteller einen ausreichenden Erklärungsgrund? Wie schon erwähnt, wäre mit der Bemerkung, Sirach sei eben Schriftgelehrter gewesen, der Unterschied noch nicht erklärt, weil damals der Begriff des Weisen überhaupt sich mit demjenigen des Schriftgelehrten deckte. Zudem bildeten die althebräischen Spruchdichter eine Mehrzahl von Verfassern. Um so schwerer hält es,

ihr gemeinsames Absehen von der spezifisch nationalen, theokratischen Ausprägung der Religion aus persönlicher Eigenart abzuleiten. Es muß vielmehr im eigentlichen Charakter der Spruchdichtung jener Zeit, aus welcher unser Proverbienbuch stammt, begründet sein. Angenommen nun, dieser Zeitraum, aus dem das althebräische Spruchbuch wesentlich stammt, sei mit demjenigen, aus welchem die Sprüche Ben Siras stammen, ungefähr identisch, woher rührt denn der ganz andersartige Geist und Charakter der letzteren? Man hat schon mehr als einmal Ben Sira zu einem Priester machen wollen (vgl. z. B. Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur S. 166). Aber einmal läßt sich für diese Vermutung kaum ein Beweis erbringen (vgl. auch Fritzsche SBL. III, 253; Schürer, Geschichte d. j. V. 3. A. III, 159; Ryssel, Apokr. S. 234). Ferner spricht gerade die durchaus unbefangene Bewunderung und Verehrung, die der Verfasser dem Priestertum entgegenbringt, gegen jene Annahme, während im umgekehrten Fall, d. h. wenn er wirklich Priester gewesen wäre, gleich die erste Stelle, die vom Kultus handelt, nämlich Sir. 7, 29—31, etwas auffallend wäre. Endlich wäre selbst für den Fall, daß man an der fraglichen Hypothese festhalten wollte, doch nur an einem einzelnen Punkt der den Unterschied bezeichnenden Linie eine dazu nicht einmal befriedigende Erklärung geboten. Der durchgreifende, charakteristische Unterschied in seiner Totalität bliebe immer noch ein Rätsel.

Auch bei der in dem vorliegenden Kapitel erörterten Verschiedenheit zwischen den Proverbien und Sirach kommen wir daher nicht um die Erwägung herum, ob wir nicht zu der Annahme eines erheblichen zeitlichen Abstandes zwischen den beiden Büchern genötigt seien, d. h. ob nicht die Beziehungen der Proverbien zur klassischen Epoche der israelitischen Religion noch direktere und innigere gewesen seien als diejenigen Ben Siras, ob nicht die althebräischen Spruchdichter der Vorzüge jener Epoche noch in einem Maße teilhaftig waren, daß sie keine Veranlassung

empfanden, ihr Augenmerk so intensiv wie Sirach auf den endgültigen Niederschlag und die dauernde Versichtbarung zu richten, welche das religiöse Erleben und Leben Israels in seinem Gesetz und Kultus fand, oder ihr Interesse an das von der Prophetie geschaute Zukunftsbild zu heften. Daß mit dieser Erwägung schon die ganze Erklärung des in Rede stehenden Unterschiedes gegeben sei, ist damit freilich nicht gesagt.

In neuester Zeit hat G. Beer die Frage aufgeworfen, ob nicht die Proverbien aus dem Kreis der Sadduzäer, „bzw. ihrer geistigen Väter,“ hervorgegangen seien, indem er Einflüsse griechischer Philosophie darin wahrnehmen zu sollen glaubt (ThLZ. 1901, S. 286). Die Frage wegen einer eventuellen griechischen Beeinflussung der Proverbien wird später zur Sprache kommen. Im übrigen hätte Beers Gedanke auf den ersten Blick insofern etwas Bestechendes, als er für den eigenartigen Unterschied der Proverbien von Ben Sira, für ihre Nichtberücksichtigung des spezifisch nationalen Elementes etwelche Erklärung zu bieten scheint. Er wird sich aber auf Grund nachstehender Erwägungen nicht wohl festhalten lassen: 1) war nun einmal in der griechischen Zeit der Weise mit dem Schriftgelehrten identisch, wie das Buch des Jesus Sirach zeigt, und eben dieses Buch zeigt auch, daß die Geistesrichtung der damaligen Weisen oder Schriftgelehrten mit der sadduzäischen nicht identisch war. Wollte man aber eine der Richtung Ben Siras oppositionelle Partei postulieren, aus deren Kreis die Proverbien hervorgegangen wären, so würde ein derartiges Postulat an dem weiter unten zu erörternden durchaus nicht oppositionellen Verhältnis Sirachs zu den althebräischen Sprüchen hinfällig werden. 2) hatte die sadduzäische Partei, soweit sie bekannt ist, ihre wichtigsten Vertreter in der Priesterschaft, während die Proverbien eher auf alles andere als auf einen Ursprung aus priesterlichen Kreisen schließen lassen. 3) haben die Sadduzäer der Thora bei weitem den Vorzug gegeben gegenüber den Propheten, während das

Spruchbuch nicht selten den Geist der Prophetie, nicht aber denjenigen des Gesetzes atmet. 4) paßt die kräftige Hervorhebung der göttlichen Allwirksamkeit seitens der Proverbien (vgl. pag. 60 f.) schlecht zu dem ganz andersartigen Gottesbegriff der Sadduzäer (vgl. über den letzteren Hausrath in SBL. IV, 526; Wellhausen S. 283; Schlatter in CBL. S. 756 und besonders Geschichte Israel S. 121).

Drittes Kapitel.

Die Weisheit.

Eine allseitige und ausführliche Darstellung des Weisheitsbegriffs und der Weisheitslehre des alttestamentlichen Spruchbuches einerseits und Ben Siras andererseits würde die Grenzen unserer Aufgabe überschreiten. Es handelt sich hier lediglich um die Frage, ob hinsichtlich des Begriffs, des Gegenstandes und des Offenbarungsgebietes der Weisheit und im Zusammenhang mit letzterem Punkt auch hinsichtlich der Stellung unserer Bücher zur Heidenwelt ein charakteristischer Unterschied zwischen den Proverbien und Ben Sira vorliege.[1])

a) Wesen und Begriff der Weisheit.

Der Weisheitsbegriff des althebräischen Spruchbuches und derjenige Sirachs berühren sich bis zu einem gewissen Punkt aufs

[1]) Betreffs einer allgemeinen Erörterung der Weisheit der Proverbien vergleiche man Bruch S. 122 ff., Zöckler, Sprüche, Einleitung, Delitzsch, Kommentar S. 36—38; PRE² XIV, 569, Bertheau SBL. V, 369, Vatke S. 560, König, Offenbarungsbegriff I, 194 ff., Öhler § 235 ff., Smend, alttest. R.-G. § 26, Pfeiffer S. 66—105, Marti, Gesch. der israelitischen Religion S. 245, Frankenberg, Kommentar S. 59 ff., Meusel S. 24 f. und Schlatter, Einleitung S. 165—171; in Bezug auf Sirach Bruch S. 283 ff., Fritzsche, Kommentar S. XI. XXXIII. 10—12, Daubanton a. a. O. IV, 442 ff., Marti S. 245 f., Ryssel, Apokr. S. 230 f., S. Margoliouth in The Expositor 1900, S 141 ff. und Schlatter, Gesch. S. 69 f.

engste. Beide sind durch und durch sittlich-religiös geartet. Wie die Weisheit an beiden Orten nicht theoretische Ziele verfolgt, sondern für das menschliche Leben von unmittelbarer Bedeutung ist, so ist sie auch wieder an praktische Bedingungen geknüpft. Zwischen menschlicher Weisheit, Gottesfurcht und Rechtschaffenheit besteht ein inniger Zusammenhang, und ebenso sind Torheit, Gottlosigkeit und Bosheit unter sich verbunden. Was zunächst die Proverbien anbelangt, so ergibt sich der ethische Charakter des Weisheitsbegriffs schon daraus, daß der חָכְמָה die verwandten und parallelen Begriffe מוּסָר, בִּינָה, צֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּמֵשָׁרִים in der Einleitung beigeordnet sind. Prov. 1, 7[a] wird dann der leitende Grundsatz der israelitischen Chokma ausgesprochen: „Die Furcht Jahves ist der Erkenntnis Anfang.“ Derselbe wiederholt sich Prov. 9, 10 (vgl. Hiob 28, 28; Ps. 111, 10 und zum Begriff der Furcht Jahves Prov. 8, 13). Prov. 9, 9 erscheinen חָכָם und צַדִּיק als Wechselbegriffe. Die Weisheit ist hier stets nicht nur eine „intellektuelle Stufe,“ sondern eine „sittliche Beschaffenheit“ (Delitzsch). Als hieher gehörige Beispiele nennen wir außerdem noch Prov. 10, 1; 11, 2; 13, 20[b]; 15, 33; 28, 5. Ganz ähnlich steht die Sache bei Ben Sira. Man vergleiche Sir. 1, 14. 16. 18. 20. 26 f.; 19, 22; 21, 11; 35 (32), 16[ab]; 43, 33[b].

Freilich tritt schon in Bezug auf diesen sittlich-religiösen Charakter der Weisheit bei Sirach mitunter ein gewisses Auseinanderklaffen dessen, was in den Proverbien unlöslich verbunden erscheint, zu Tage. Sirach weiß auch von einer Einsicht und Gescheitheit, die nicht mit Gottesfurcht gepaart ist, wie folgende Stellen zeigen: Sir. 19, 24: „Besser ist der Gottesfürchtige, der an Einsicht zurücksteht, als der, der übermäßig gescheit ist und das Gesetz übertritt.“ Sir. 21, 12[b]: „Manche Klugheit bringt viel Bitterkeit mit sich“ (doch ist diese Stelle textkritisch angefochten). Besonders auffallend ist aber in dieser Hinsicht Sir. 25, 10: „Groß ist der, der sich Weisheit aneignet; doch

steht er nicht über dem, der den Herrn fürchtet.“ Diese intellektualistische Fassung der Weisheit, die an den Weisheitsbegriff von Sir. 38, 24 ff. erinnert, weist über das ganze althebräische Spruchbuch hinab. Das letztere kennt ein derartiges Auseinanderklaffen von „Weisheit“ und Gottesfurcht schlechterdings noch nicht. Auch Fritzsche macht auf den eigentümlichen Charakter von Sir. 25, 10 aufmerksam (Kommentar S. 11).

Ein charakteristischer Unterschied der beiden Bücher in Bezug auf Begriff und Wesen der Weisheit macht sich aber vor allem darin bemerkbar, daß der Weisheitsbegriff Ben Siras eine national-theokratische Färbung annimmt, von welcher derjenige des althebräischen Spruchbuches vollkommen frei ist. Nach Sir. 15, 1 wird derjenige, der sich an das Gesetz hält, die Weisheit erlangen. Weiter gehört hieher Sir. 19, 20ᵇ: „Mit jeglicher Weisheit ist Erfüllung des Gesetzes verbunden,“ sowie 36 (33), 2ᵃ: „Nicht ist der weise, der das Gesetz haßt.“ Eine nomistisch-partikularistische Färbung des Weisheitsbegriffs tritt aber besonders in der Schilderung der göttlichen Weisheit Sir. 24 zu Tage. Dieselbe ist um so beachtenswerter, als im übrigen eine Anlehnung dieser Stelle des Sirachbuches an die Proverbien nur schwer zu verkennen ist.

Die Frage nach einem Unterschied bzw. Fortschritt Ben Siras im Vergleich zum Spruchbuch in der Richtung auf die Hypostasierung der Weisheit hin scheint uns hier von geringerem Belang zu sein als der sogleich näher darzulegende Unterschied. Wer in der Personifikation der Weisheit Prov. 1, 20 ff.; 8 f. lediglich eine poetische Gedankeneinkleidung erblickt, wird es sozusagen mit demselben Recht auch Sir. 24 (vgl. 4, 15—19) tun dürfen (vgl. Fritzsche Kommentar S. 11; Volck, Hiob 1889, S. 69; Pfeiffer S. 83—89. 99; Frankenberg, Kommentar z. St.). Wer dagegen im Blick auf die Personifikation der Weisheit bei Sirach dem Verfasser den Gedanken an eine wirkliche Persönlichkeit zuschreiben möchte, wird am Ende beim

Spruchbuch ähnlich zu urteilen im Falle sein (vgl. Delitzsch, Komm. S. 37 u. z. St.; Reuß §§ 403 u. 448; Nowack S. XXXI; Öhler § 237; Marti S. 245 f.; Wildeboer, Komm. S. 25). Wenden wir uns denn der Erörterung des hier vorzugsweise in Frage kommenden Unterschiedes im Weisheitsbegriff der beiden Bücher zu.

Die Sir. 24, 1 ff. auftretende personifizierte Weisheit erinnert zunächst stark an Prov. 8 f. Von Ewigkeit her, von Anfang an ist sie erschaffen. Sie ging hervor aus dem Munde des Höchsten, und wie Nebeldampf bedeckte sie die Erde. Sie nahm zunächst ihren Wohnsitz in der Höhe, ihren Thron auf einer Wolkensäule. Durch die Wölbung des Himmels und durch die Tiefe der Urflut bewegte sie sich. Die Meereswogen, den ganzen Erdkreis und alle Völker zog sie in ihren Machtbereich (V. 9. 3—6). Bis hieher ist kein wesentlicher Unterschied gegenüber der Personifikation der Weisheit im Spruchbuch zu bemerken, im Gegenteil, eine gewisse Anlehnung an die dortigen Ausführungen ist unverkennbar. Dagegen beginnt V. 7 f. die charakteristische Eigentümlichkeit im Weisheitsbegriff Ben Siras, zugleich eine neue Stufe in der Entwicklung des israelitisch-jüdischen Weisheitsbegriffs. Wohl hat auch bei Sirach die Weisheit zuerst den ganzen Erdkreis und alle Völker in ihren Machtbereich gezogen, aber nur vorübergehend, suchend und wählend. Dauernd und endgültig wird Israel (V. 8), seine Stiftshütte (10ᵃ), bezw. sein Tempel auf Zion (10ᵇ) und „die geliebte Stadt" Jerusalem (V. 11) ihr Wohnort und ihr Herrschaftssitz, die Stätte ihrer Offenbarung und ihres herrlichen Wirkens (V. 12 ff.). In dieser nationalen Begrenzung der Weisheit liegt ein Hauptunterschied zwischen dem Weisheitsbegriff der Proverbien und demjenigen Sirachs. Doch ist damit die Sache erst allgemein charakterisiert. Es fragt sich weiter: wie kommt Israel dazu, der spezielle Wohnsitz und Inhaber der Weisheit zu werden? Damit kommen wir auf das eigentliche

punctum saliens im Weisheitsbegriff Ben Siras. Wohl haben wir auch bei ihm als Inbegriff aller Weisheit zunächst die Gottesfurcht überhaupt kennen gelernt (vgl. Sir. 1). Wie sich aber bei unserm Verfasser im Unterschied von den Proverbien der Begriff der Frömmigkeit zu demjenigen der Gesetzlichkeit verdichtet, so ist auch der eigentliche, vollwertige Weisheitsbegriff Sirachs durchaus nomistisch. Denn nachdem er 24, 1 ff. die Herrlichkeit der personifizierten Weisheit geschildert hat, fährt er fort: „Dies alles gilt vom Buche des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetze, das Moses uns anbefohlen hat als Eigentum für die Gemeinde Jakobs" (V. 23), worauf dann V. 25—29 die unerschöpfliche Weisheitsfülle des Gesetzes preisend veranschaulicht wird. In Gestalt des Gesetzes hat sich also die Weisheit inmitten des israelitisch-jüdischen Volkes dauernd niedergelassen, und das mosaische Gesetzbuch, bezw. der sanktionierte Pentateuch wäre somit nach Sirach die eigentliche Verkörperung der Weisheit.[1]) Das bildet nach unserm Schriftsteller den unendlichen Vorzug Israels. *Diese nationale Umgrenzung und nomistische Spezialisierung des Weisheitsbegriffs bezeichnet nicht nur einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Spruchbuch und Ben Sira, sondern bildet gewissermaßen den Kristallisationspunkt für die übrigen in diesem zweiten Hauptteil unserer Arbeit erörterten oder zu erörternden Unterschiede.* Wenn Israel die eigentliche Wohnstätte der Weisheit und das mosaische Gesetz die Verkörperung der Weisheit selbst ist, so liegt es für den Verfasser eines Weisheitsbuches nicht abseits, vor allem diesem Gesetz und dem ihm entsprechenden Kultus und weiter auch der Geschichte bezw. der Zukunft des

[1]) Dies schließt wohl nicht aus, daß schon Sir. 24 neben dem Gesetz zugleich an die von der Mischna als שְׁכִינָה bezeichnete Vergegenwärtigung Gottes und eben damit der göttlichen Weisheit im Heiligtum gedacht werden kann.

genannten Volkes in stärkerem oder geringerem Umfang sein Interesse zuzuwenden. Ist dagegen, wie bei den Proverbien, von keiner nationalen Umgrenzung des Wirkungskreises der Weisheit und vollends von keiner Verkörperung derselben im jüdischen Gesetz die Rede, so ist es auch begreiflich, daß die Verfasser des betreffenden Weisheitsbuches in ihren Sprüchen weder auf jenes Gesetz und den dazu gehörigen Kultus, noch überhaupt auf die nationale Geschichte oder Zukunft ein besonderes Augenmerk richten. Um so wichtiger aber ist natürlich die Frage, woher jener durchgreifende Unterschied im Weisheitsbegriff und in der Auffassung der Weisheit überhaupt rühre.

Zunächst aber haben wir zur Vervollständigung des Weisheitsbegriffs, welcher uns in Ben Siras Buch begegnet, noch zwei weitere Stellen zu erwähnen.

Sir. 38, 24 ff.; 39, 1 ff. wird, wie wir früher genauer gesehen haben, folgendes ausgeführt: Der Schriftgelehrte, der kein Geschäft hat, wird weise, der Landwirt und Industrielle dagegen kann es nicht werden. Und warum nicht? warum nur jener? — weil der letztere, d. h. eben der Schriftgelehrte, von Berufs wegen dazu kommt, sich eingehend mit dem Gesetz, der Weisheit der Altvordern, den Weissagungen, den Darlegungen berühmter Männer, dem verborgenen Sinn der Gleichnisse und Rätselsprüche zu befassen. Der Weisheitsbegriff dieser Stelle unterscheidet sich in doppelter Hinsicht von demjenigen der Proverbien. In den letzteren ist die Weisheit lediglich ethisch-religiös bedingt, während sie an unserer Stelle in stark intellektualistischer Färbung erscheint. In den Proverbien ist sodann der Weisheitsbegriff nur allgemein sittlich-religiös bestimmt, Sir. 38, 24 ff. dagegen verläuft er deutlich in nomistisch-theokratischer Richtung. Wenn Fritzsche die Frage erörtert, ob Sirach dem Stande der Weisen oder demjenigen der Schriftgelehrten angehört habe, und sich für den letzteren Fall entscheidet (SBL. III, 253), so ist eine derartige Alternative nach der

Anschauung Ben Siras selber gegenstandslos. Nach diesem ist eben der Schriftgelehrte der Weise.

Endlich ist noch auf Sir. 44, 15 aufmerksam zu machen: „Von ihrer Weisheit sagt die Volksmenge weiter, und von ihrem Preise erzählt die Gemeinde." Von wessen Weisheit? Von derjenigen der Vorfahren, der frommen Männer Israels, denen der „Preis der Väter" Sir. 44 ff. gilt. Dieser Lobpreis der Väter wird ihnen demnach unter anderm auch wegen ihrer Weisheit gewidmet. Man könnte erstaunt sein, im folgenden dann doch nicht viel von der „Weisheit" dieser alten Israeliten, um so mehr aber von ihrer Frömmigkeit, speziell auch von ihrer Hingabe an die theokratischen Institutionen zu vernehmen. Allein die Sache ist ganz in der Ordnung. Der Begriff „Weisheit" deckt sich eben für Sirach wesentlich mit dem Begriff der spezifisch israelitischen Religion, und dies wird durch unser Zitat einfach bestätigt.

Da ferner die jüdische Religion und Religiosität im Zeitalter Ben Siras mehr als früher zugleich eine Sache des Wissens, des Forschens, des Lernens war, so erklärt sich auch die intellektualistische Färbung, welche der Weisheitsbegriff Sir. 38, 24 ff. annimmt. Auch auf den anscheinenden Widerspruch zwischen dem intellektualistischen Weisheitsbegriff von Sir. 25, 10 und zwischen den diesbezüglichen früheren Stellen (vgl. z. B. Kap. 1), wo das Wesen der Weisheit noch lediglich ethisch-religiös bestimmt ist, fällt von hier aus ein milderndes Licht. Ist so überhaupt der intellektualistische Zug, der dem Weisheitsbegriff Ben Siras beigemischt ist, aus dem Entwicklungsstadium der jüdischen Religiosität im Zeitalter des Verfassers einigermaßen zu begreifen, so fragt man sich andererseits unwillkürlich, woher es komme, daß die Weisheit in den Proverbien lediglich ethisch-religiös bestimmt erscheine.

Fassen wir das Ergebnis vorstehender Erörterung des Unterschiedes zwischen dem Weisheitsbegriff des althebräischen

Spruchbuches und demjenigen Sirachs zusammen, so läßt sich in doppelter Hinsicht eine Differenz beobachten. Während in den Proverbien durchweg ein lediglich sittlich-religiös normierter Weisheitsbegriff vorliegt, verrät derjenige, welchen Ben Sira handhabt, wiederholt eine mehr intellektualistische Richtung (Sir. 19, 24; 21, 12[b]; 25, 10; 38, 24 ff.). Während ferner die sittlich-religiöse Auffassung vom Wesen und Begriff der Weisheit, wie sie das Spruchbuch vertritt, durch keinerlei theokratisch-nationale Institutionen bestimmt erscheint, faßt Sirach die Weisheit wesentlich in nomistisch-partikularistischem Sinn (Sir. 15, 1; 19, 20; 24, 1 ff.; 36 (33), 2[a]; 38, 24 ff.; 44, 15). Woher rührt dieser zweifache Unterschied? Um den Standpunkt Ben Siras zu verstehen, müssen wir in Bezug auf beide Punkte im Auge behalten, daß sein Weisheitsbegriff religiös bedingt und beeinflußt ist, wie dies ja auch bei demjenigen der Proverbien in seiner Art der Fall ist. Infolgedessen haben wir von vornherein zu gewärtigen, daß das Weisheitsideal, welches er aufstellt, von der Art und Weise seiner Religiosität und von seinem Frömmigkeitsbegriff, bzw. von den religiösen Begriffen und der Frömmigkeitsübung seines Zeitalters nicht unabhängig sein werde. Im Zeitalter Ben Siras galt aber die Gesetzeserfüllung als Inbegriff wahrer Frömmigkeit und das Gesetz als Inbegriff der göttlichen Offenbarung. Damit hängt zusammen, daß damals die Religion und die Religiosität mehr als früher eine Sache besonderen Studiums, besonderen Forschens, Lernens und Wissens geworden war. Auch die Weisheit als solche war auf diesem Wege zu einem Gegenstand schulmäßigen Wissens und gelehrten Forschens und ohne Zweifel zugleich mit der Religion nicht selten zu einer Sache einseitiger intellektueller Ausbildung geworden. Es ist daher durchaus begreiflich, wenn mit dem Frömmigkeitsideal Ben Siras auch sein Weisheitsbegriff sich durchaus nomistisch gestaltete, wenn das Gesetz selber ihm nicht nur als Inbegriff der göttlichen Offenbarung, sondern eo ipso auch als

Inbegriff und Verkörperung der göttlichen Weisheit galt, und wenn der Weisheitsbegriff, welchen er handhabt und mit welchem er rechnen muß, mitunter eine mehr oder minder stark intellektualistische Färbung annimmt. So reduziert sich jener anscheinend doppelte Unterschied zwischen dem Weisheitsbegriff Ben Siras und demjenigen der Proverbien eigentlich auf einen einzigen, welcher, soweit es sich um Ben Sira handelt, in dem besonderen religionsgeschichtlichen Gepräge des Zeitalters des letzteren seine Erklärung findet.

Je inniger und einleuchtender aber der Zusammenhang zwischen dem eigentümlichen Weisheitsbegriff Sirachs und zwischen dem religionsgeschichtlichen Charakter seines Zeitalters ist, desto wichtiger und berechtigter ist die Frage, wie denn der durchaus abweichende, weder nomistisch-partikularistisch noch intellektualistisch gefärbte Weisheitsbegriff des alttestamentlichen Spruchbuches zu verstehen und zu deuten sei, mit andern Worten, ob er sich mit dem Zeitalter Ben Siras zusammendenken lasse oder nicht. Daß es sich auch bei dem vorliegenden Unterschied zwischen unsern beiden Büchern nicht um bloße individuelle Besonderheiten der verschiedenen Schriftsteller, auch nicht bloß um verschiedene zeitgenössische Richtungen, überhaupt nicht um einen zufälligen Unterschied handeln kann, dürften schon die Schlußerörterungen zu den beiden vorangehenden Kapiteln einigermaßen nahe gelegt haben. Die doppelte Abweichung des Sirachschen Weisheitsbegriffs von dem der Proverbien bestärkt uns vollends in der Annahme eines erheblichen zeitlichen Abstandes zwischen Sirach und den Sprüchen. Wollte man aber trotz allem zu der Annahme verschiedener ungefähr zeitgenössischer Richtungen greifen, aus deren Schoß die beiden Bücher hervorgegangen wären, und neben einer streng jüdischen an eine griechenfreundliche denken, so würde in betreff solch einer griechenfreundlichen Richtung, aus deren Mitte die Proverbien stammen sollten, zunächst ziemlich dasselbe, was pag. 121 f. unter 1, 2 und 4

gesagt worden ist, außerdem aber vorläufig noch folgendes zu bemerken sein. Die eine Seite des Unterschiedes zwischen dem Weisheitsbegriff Sirachs und der Proverbien ließe sich dabei nicht übel verstehen, d. h. der durch keinerlei nomistische Schranken eingeengte Weisheitsbegriff der Proverbien wäre, wenn auch nicht ganz, so doch einigermaßen aus der Rücksicht auf die griechische Welt zu begreifen. Wie stünde es aber um die andere Seite des Unterschiedes? Müßte hier nicht ganz im Gegensatz zu der fraglichen Hypothese der rein ethisch-religiös normierte Weisheitsbegriff des Spruchbuches die Herkunft aus rein israelitisch gesinnten Kreisen nahe legen, der intellektualistisch gefärbte Ben Siras dagegen auf eine griechenfreundliche Richtung und auf einen eventuellen griechischen Einfluß hindeuten? Wir behaupten keineswegs, daß ein derartiger griechischer Einfluß bei Sirach tatsächlich bemerkbar sei. Dagegen hat im Unterschied zu der unmittelbar praktischen Richtung des althebräischen Weisheitsbegriffs das theoretische und intellektualistische Moment um so mehr Einfluß auf die jüdische Weisheit erlangt, je mehr sich die letztere mit dem griechischen Denken befreundete, wie die Sapientia Salomonis und Philo beweisen, und insofern sollte das Unzutreffende der fraglichen Erklärung des uns beschäftigenden Unterschiedes auf der Hand liegen. Daß zwischen Sir. 24 und Prov. 8 f. eine charakteristische Differenz vorliegt, die einen gewissen zeitlichen Abstand der ersteren von der letzteren Stelle in sich begreift, deutet auch Holtzmann (S. 302) an. Ob jedoch dieser Abstand sich nur auf Jahrzehnte, oder aber auf Jahrhunderte erstrecke, ist eine andere Frage. Mag man nun die Personifikation der Weisheit Sir. 24 rein rhetorisch-poetisch auffassen oder nicht, unstreitig bedeutet es ein weit vorgeschrittenes Stadium in der Entwicklungsgeschichte des israelitisch-jüdischen Weisheitsbegriffs, wenn die mosaische Thora als die personifizierte Weisheit hingestellt wird. Sollte es nicht am nächsten liegen, den von aller nomistisch-partikularistischen Abgrenzung und in-

tellektualistischen Färbung freien Weisheitsbegriff der Proverbien einer Zeit zuzuweisen, in welcher das jüdische Gesetz noch nicht das eigentlich treibende Motiv im religiösen Leben Israels bildete? (Vgl. über den Weisheitsbegriff Sirachs als Zeichen einer späteren Zeit auch Öhler S. 869).

b) Vom Gegenstand und Inhalt der Weisheitslehre unserer beiden Bücher haben wir im bisherigen schon reichlich zu sprechen Veranlassung gehabt. Es erübrigt nur noch eine zusammenfassende Erörterung des bezüglichen Unterschiedes. Der Horizont, innerhalb dessen sich die Weisheitslehre des althebräischen Spruchbuches bewegt, ist je nach dem Gesichtspunkt, von dem aus wir die Sache betrachten, einesteils ein engerer, andernteils ein weiterer als derjenige Ben Siras.

Schauen wir auf die Mannigfaltigkeit der Gegenstände und Verhältnisse, die im einen und im andern Buch zur Sprache kommen, so ist leicht wahrzunehmen, daß dieselbe bei Ben Sira eine größere, reichhaltigere, unbegrenztere ist. Wenn auch der letztere, wie schon Seligmann (S. 33—36) darzutun suchte, und wie Schlatter (Sir. S. 100—102) zeigt, den Reichtum seiner Sprüche nach einem bestimmten, äußern Maß gruppiert und begrenzt hat, so durcheilt doch seine Lehrweisheit, sachlich betrachtet, in ungehemmtem Lauf nicht nur das ganze weite Gebiet der menschlichen Lebensverhältnisse, sondern sie schreitet gewissermaßen — sit venia verbo poëtae — „den ganzen Kreis der Schöpfung aus“ (vgl. z. B. Sir. 16, 26 ff. u. bes. Sir. 42, 15 ff.; 43, 1 ff.). Anders verhält es sich bei den Proverbien. Ihre Weisheitslehre bewegt sich in einem engeren „Bretterhaus“. Ihr Blick richtet sich sozusagen einzig auf die weise Einrichtung und richtige Führung des menschlichen Lebens. Von der Einrichtung der Natur, der Welt überhaupt und im großen ist bei ihnen z. B. nicht die Rede. „Ihr Gegenstand ist das Menschenleben. Sie denken nicht über Dinge nach, bei

denen der Mensch nichts zu tun und zu schaffen hat. Sie fassen die Aufgabe des Menschen, das ihm obliegende Handeln und den ihm zugeteilten Beruf ins Auge und wollen ihm zeigen, wie er den richtigen Weg durchs Leben finden kann" (Schlatter, Einleitung S. 167). Dieser durchaus praktischen Abgrenzung des Inhaltes entspricht es, daß die Proverbien sich nur insoweit über das Wesen der Weisheit aussprechen, als es durch den sittlich-religiösen Zweck, den sie erreichen wollen, nahe gelegt wird (vgl. Delitzsch zu Prov. 3, 19 ff.). Auch der Abschnitt Prov. 8, 22 ff. entstammt keinem bloß theoretischen bzw. spekulativen Bedürfnis (anders Reuß § 403; Kautzsch, Abriß S. 212), sondern will, wie die vorangehenden und nachfolgenden Verse deutlich zeigen, einem praktischen Zwecke dienen (vgl. Volck, Hiob S. 69; Wildeboer, Komm. S. 1). Prov. 8 u. 9 erscheinen vor allem als ein mit poetischer Kühnheit und rhetorischem Schwung ausgeführtes Finale zu den in eminent praktischer Richtung verlaufenden Einleitungsreden Prov. 1 ff., wie unter anderm auch das Bild der Frau Torheit zeigt (vgl. Pfeiffer S. 83—89). Wohl aber fragt man sich bei Ben Sira mitunter nicht ohne Grund, inwiefern er dem prinzipiell allerdings ebenfalls praktischen Zweck seines Buches treu bleibe und nicht vielmehr von einem gewissen theoretisierenden schriftstellerischen Bedürfnis fortgerissen werde. Indessen möchten wir der bis hieher besprochenen Differenz hinsichtlich des Inhaltes und Charakters der Weisheitslehre unserer beiden Bücher keine große Bedeutung für unsere Untersuchung beimessen.

Von größerer Tragweite dagegen scheint uns mit Rücksicht auf den Gegenstand und Inhalt der zwei uns beschäftigenden Weisheitsbücher ein Unterschied zu sein, den wir bereits einläßlich behandelt haben. Der Gesichtskreis des althebräischen Spruchbuches erweist sich nämlich, von einem andern als dem soeben eingenommenen Standorte aus betrachtet, auch wieder als der weitere, unbefangenere im Vergleich zu Ben Sira. Denn

während, wie wir gesehen haben, die nationale Geschichte und Religion, überhaupt das nationale Sondergut und der nationale Vorzug Israels den unverkennbaren Lieblingsgegenstand des Sirachbuches, die Höhepunkte, auf denen der Verf. am liebsten verweilt, ausmachen, ja eigentlich die abschließende Krone derselben bilden (vgl. bes. Sir. 24, 1 ff.; 33, 1 ff.; 38, 24 ff.; 39, 1 ff.; Kap. 44 ff.), konzentrieren die Proverbien ihren Blick niemals und in keiner Weise auf diese Dinge, sondern lassen ihn gleichmäßig und unbefangen auf den allgemein menschlichen Anliegen ruhen. Die in entgegengesetzter Richtung verlaufende Behauptung Merguets (Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches J. S. 1874, S. 12), als ob in den Sirachsprüchen jene „Engherzigkeit" so gut wie ganz fehle, mit welcher in der alttestamentlichen Literatur immer und immer wieder Israel vor den andern Völkern als der Empfänger und Gegenstand göttlicher Liebe erscheine, ist schon von Meusel (S. 37) hinlänglich widerlegt worden. Eine eigentümliche Beurteilung hat der mit einer gewissen Unbefangenheit und Weitherzigkeit auf den allgemein menschlichen Anliegen ruhende Blick der Proverbien bei Holtzmann erfahren. Er findet, das eigentlich Religiöse sei bei ihnen durchaus abgeblaßt. Wohl werde die Gottesfurcht als Anfang aller Erkenntnis bezeichnet usw. Doch dürfe „man sich durch solche religiöse Verbrämung nicht täuschen lassen. Der Verfasser habe die Wärme verloren, die den Altisraeliten an den Schutzgott des Vaterlandes band". Diese eigentümliche Kühle seiner Denkart erlaube es dem Verfasser, über Gott zu spekulieren (S. 296). Allein wenn man bedenkt, daß in diesen Sprüchen im Unterschied von Ben Sira niemals eine Spannung zwischen dem Weisheitsbegriff und dem Frömmigkeitsbegriff sich geltend macht, wie lit. a dieses Kapitels gezeigt hat, und wenn man vollends den früher dargelegten Gottesbegriff der Proverbien ins Auge faßt, so wird man doch wohl nicht einfach von einer täuschenden „religiösen Verbrämung" sprechen oder dem Verfasser

die religiöse Wärme absprechen können. Nicht das eigentlich Religiöse erscheint im Spruchbuch abgeblaßt, um so völliger dagegen die nationale Färbung der Religion, d. h. das israelitisch-jüdische Element derselben. Über die „Abnahme des allumfassenden Blicks der hebräischen Weisheit“ bei Ben Sira ist außer von Orelli und Meusel (vgl. pag. 90) auch noch Cheyne (S. 208 ff.) zu vergleichen.

Allgemein menschlicher Art ist nun freilich der Gegenstand und Inhalt der althebräischen Spruchweisheit nicht nur in dem Sinne, daß das spezifisch Israelitisch-Jüdische dabei durchaus in den Hintergrund tritt, sondern auch insofern, als neben den zahlreichen Sprüchen von ausgesprochen sittlich-religiösem Gehalt auch solche ohne spezifisch sittlich-religiöse Färbung in ziemlicher Menge sich finden. Die alttestamentliche Spruchweisheit umfaßt und beleuchtet grundsätzlich die verschiedensten Bedürfnisse und Angelegenheiten des menschlichen Lebens, die höchsten und heiligsten, wie die gewöhnlichsten und alltäglichsten. Die Verfasser tun dies mit einer Ruhe und Unbefangenheit, die durchaus nicht den Eindruck erweckt, als läge es abseits von der Erfüllung ihrer eigentlichen Aufgabe. Diese gleichmäßige Berücksichtigung der verschiedenartigsten Anliegen des menschlichen Lebens erscheint vielmehr als ihre eigentümliche Aufgabe, und es wäre unzutreffend, ihnen dies als einen religiösen Mangel auszulegen. Aber gerade weil die Tätigkeit der Spruchdichter sich prinzipiell nicht auf die Pflege des sittlich-religiösen Lebens im engeren Sinn beschränkte, wie dies die spezielle Berufsaufgabe der Propheten war, sondern das ganze menschliche Lebensgebiet umfaßte, wird man es ihnen auch nicht als Gleichgültigkeit gegen die Offenbarungsreligion auslegen können, wenn sie ihr Augenmerk nicht auf die spezifisch nationale Religiosität beschränkten. Heißt und ist doch die Gottesfurcht, wie schon oben betont wurde, auch in den Proverbien „Furcht Jahves“. Bei Sirach ist es eine unbestrittene Sache, daß er in einem Zeitalter lebte, in

welchem die Schriftgelehrsamkeit gewissermaßen nicht nur die erzieherische Rolle der Prophetie, sondern auch diejenige der Chokma übernommen hatte. Damit hängt es zusammen, daß Ben Sira in seiner Spruchweisheit sowohl den mannigfaltigen Beziehungen des menschlichen Lebens im allgemeinen, als auch den theokratischen Institutionen ein lebhaftes Augenmerk zuwendet. Auch hier stellt sich wieder die Frage ein: woher rührt es, daß die althebräischen Spruchdichter im Unterschied von Ben Sira ihren Blick so ruhig und unbefangen, so gleichmäßig und ungeteilt auf die allgemein menschlichen Anliegen richteten? Sollte der Grund nicht unter anderm darin bestehen, daß die Proverbien wesentlich aus einer Zeit stammen, in welcher das religiöse Leben Israels sich noch der speziellen Pflege und Obhut seitens der Propheten erfreute, so daß die Spruchdichtung sich völlig ihrer eigenartigen Aufgabe hingeben konnte?

Es mögen nun noch die namhaftesten Stellen des althebräischen Spruchbuches, welche keine spezifisch sittlich-religiöse Farbe aufweisen, kurz Erwähnung finden. Anthropologisch-psychologische Bemerkungen volkstümlicher Art finden sich z. B. Prov. 13, 12; 14, 10. 13. 30; 15, 13. 15. 30; 16, 26; 17, 22; 18, 14; 20, 11; 27, 7. 19. Ökonomische Winke treffen wir beispielsweise Prov. 6, 6—11; 12, 11. 24; 13, 11 (wo mit LXX, Ewald, Kamphausen, Müller & Kautzsch הוֹן מְבֹהָל zu lesen ist); 14, 4; 18, 11; 20, 4; 21, 17; 24, 30—34; 26, 14; 27, 23—27. Von den Bürgschaftssprüchen unseres Buches war schon die Rede. Beobachtungen und Regeln bezüglich des alltäglichen sozialen Verkehrs, überhaupt des gesellschaftlichen Lebens haben wir besonders an folgenden Stellen: Prov. 12, 9; 14, 20; 18, 16. 23; 20, 14; 21, 14; 22, 7; 25, 16. 17 u. s. Auf das „durchaus menschliche und sogar verschwindend geistliche Gepräge“ eines Teils der Sprüche Agurs ist schon von Delitzsch (Komm.) aufmerksam gemacht worden (vgl. Prov. 30, 15 f. 18 f. 21—23. 29—31, wo es schwer

hält, eine eigentliche sittlich-religiöse Pointe herauszufinden). Nicht als ob Sprüche von durchaus profanem Charakter sich nicht auch bei Ben Sira fänden! Wir können uns im Gegenteil dem Eindruck nicht verschließen, daß derselbe auch in dieser Richtung seinem schriftstellerischen Zuge mehr den Lauf gelassen hat als die althebräischen Spruchdichter mit ihrer bei aller Natürlichkeit und Unbefangenheit doch knappen und gedrungenen Art. Es sei nur an die Tischregeln Sir. 34 (31), 12 ff. erinnert. Diese großenteils recht trivialen Anstands- und Gesundheitsregeln lassen an profanem Charakter nichts zu wünschen übrig. Indessen kommt es uns, wie schon früher angedeutet, hier nicht auf ein sittlich-religiöses Werturteil hinsichtlich der beiden Bücher an. Auch haben wir es bereits ausdrücklich abgelehnt, in der gleichmäßigen Berücksichtigung der verschiedenartigen Anliegen des menschlichen Lebens seitens der alttestamentlichen Spruchdichter einen religiösen Mangel erblicken zu sollen.

Dagegen taucht bei diesem Anlaß eine andere, nicht unwesentliche Frage auf, eine Frage rein historischer Art. Holtzmann ist nämlich der Ansicht, daß die „Sprüche Salomos" in Wirklichkeit die Spruchweisheit eines „wahrscheinlich früher" als Ben Sira lebenden Mannes enthalten, und daß sie im Unterschied von den Sprüchen Sirachs der hebräischen Bibel einverleibt worden seien, weil sie eben den Namen Salomos getragen hätten und dieses Namens würdig erfunden worden seien. Den Grund, der zu dieser Pseudonymität geführt habe, faßt Holtzmann in die Worte: „Wer wollte nicht lieber die Sprüche Salomos als irgend eines einfachen Schriftgelehrten lesen!" Durch freiwilligen Verzicht auf persönliche Berühmtheit, durch einen Akt der Bescheidenheit und der pädagogischen Klugheit hätte so der Verfasser nach der Ansicht des genannten Gelehrten seinem Buche zu um so größerer Berühmtheit und Geltung verholfen (S. 293 f. 300). Was ist von dieser Hypothese zu halten? Setzen wir einmal den Fall, es habe wirklich

ein nachexilischer Schriftsteller ein pseudonymes Spruchbuch verfaßt, welches nach seiner Absicht bei den Zeitgenossen oder bei der Nachwelt des Namens Salomos würdig erfunden werden sollte. Daß irgend ein nachexilisches Spruchbuch, das man vorher nicht gekannt hatte, von den Schriftgelehrten auf seine bloße Pseudonymität hin kurzerhand als ein salomonisches anerkannt und unter die kanonische Literatur aufgenommen werden würde, konnte der Verfasser nicht a priori erwarten. Er mußte, um irgendwie auf Erreichung seines Zweckes hoffen zu können, wirklich sein Augenmerk darauf richten, daß das Buch des Namens Salomos würdig erfunden werde. Er konnte nicht einfach fragen: wie gebe ich meinem Buch einen treffenden und nützlichen Inhalt? Er mußte ihm gewissermaßen einen salomonischen Anstrich geben. Er konnte sich von den Meinungen seines Zeitalters über Salomo nicht unabhängig machen. Es war für ihn von Wichtigkeit, in welchem Lichte dieser König der nachexilischen Zeit vor allem erschien, und nach welcher Seite hin sie sich denselben am liebsten vorstellte. Nun wissen wir aber aus 2. Chron. 1—9, daß das Bild, welches das nachexilische Judentum sich von der Persönlichkeit Salomos machen konnte, einen theokratischeren Charakter annahm als dasjenige, welches die vorexilische Zeit auf Grund der älteren Quellen sich zu vergegenwärtigen imstande war. Die nachexilische Gemeinde hatte Mühe, an die Toleranz jenes Königs gegenüber den fremden Göttern und an seine Hinneigung zu denselben, die mit seinem Kosmopolitismus zusammenhing, zu denken. Das Chronikbuch schweigt davon. Um so lieber stellte man sich Salomo als einen gesetzestreuen Herrscher (vgl. 2. Chron. 8, 2. 11) und als einen Gönner und Verschönerer des levitischen Kultus vor (2. Chron. 5, 11—13; 7, 6). Schon von hier aus erscheint es nicht gerade als wahrscheinlich, daß ein nachexilischer Schriftsteller, der ein Spruchbuch verfaßte mit dem Wunsche, dasselbe möchte als ein salomonisches gelten, in solch charakteristischer

Weise, wie es bei den Proverbien der Fall ist, alles spezifisch Israelitisch-Jüdische, alles National-Theokratische, alles Nomistisch-Partikularistische gemieden hätte und auf eine solch gleichmäßige Berücksichtigung der verschiedensten gemeinmenschlichen Anliegen bedacht gewesen wäre.

Vielleicht möchte es aber scheinen, als hätten wir an dem sicher nachexilischen Koheleth ein Beispiel von einem pseudonymen salomonischen Weisheitsbuch, welches einen ähnlichen allgemein menschlichen Standpunkt einnehme wie das Spruchbuch und also zeige, daß man auch in nachexilischer Zeit sich den König Salomo mitunter noch anders vorzustellen liebte, als es das Chronikbuch bezeugt. Allein abgesehen von der Frage, ob der Prediger bei seinen Zeitgenossen überhaupt als ein von Salomo verfaßtes Buch gelten sollte, abgesehen auch von dem Umstand, daß das Israelitisch-Jüdische darin nicht so vollständig und charakteristisch in den Hintergrund tritt, wie in den Proverbien, sprechen gegen jenen Analogieschluß noch folgende zwei Erwägungen: 1) Der Prediger ist deutlich jünger als das Spruchbuch. Er hat nicht nur die Jugendzeit, sondern auch das Mannesalter der althebräischen Chokma hinter sich. Er repräsentiert das Greisenalter der klassischen israelitischen Weisheit, während bei Sirach und Sapientia die Chokma in verjüngter, epigonenhafter Gestalt erscheint, bei Sirach das Epigonentum ersten Ranges, bei Sapientia dasjenige zweiter Sorte. Nun kommt es aber nicht auf dasselbe heraus, ob die maßgebenden Grundlinien für die eigentümliche Richtung der alttestamentlichen Chokma schon gezogen waren, wie dies für den Verfasser des Koheleth, welchem sowohl das Spruchbuch als Hiob bekannt sein konnten, der Fall war, so daß ihm sein humanistisch-universalistischer Standpunkt sozusagen angewiesen war, oder ob jene Grundlinien erst gezogen werden mußten, wie dies für den nachexilischen Verfasser eines pseudonymen salomonischen Spruchbuches, das mit unserm Spruchbuch identisch wäre, erforderlich gewesen wäre. In letzterem Fall

hätte doch wohl angesichts der pseudonymen Absichten des Verfassers das theokratische Charakterbild Salomos, wie es der nachexilischen Gemeinde vorschwebte, nicht so gründlich, ja grundsätzlich verleugnet werden dürfen. 2) Will man den Prediger für die vorliegende Frage als Beispiel herbeiziehen, so kann man seine besondere Eigentümlichkeit und den seinen Inhalt beherrschenden Zweck nicht ignorieren. Das Buch will ja keine positive Darlegung der hebräischen Weisheit geben. Wir können nicht von vornherein wissen, was sich als Inhalt seiner Weisheitslehre ergäbe, wenn es uns die Chokma des zeitgenössischen Judentums positiv darlegen würde. Nun aber schildert uns ja der Koheleth die Nichtigkeit alles menschlichen Wirkens und Strebens, wobei er auch die menschliche Weisheit nicht ausschließt (vgl. Koh. 1, 13. 16 f.). Es liegt daher auf der Hand, daß er seinen Blick nicht speziell Israel zuwenden konnte. Es konnte sich bei dem deutlichen Zweck seines Buches von vornherein nicht darum handeln, Israels Vorzug und Israels besondere Begabung zu erörtern. Daß nicht einmal der Name des Offenbarungsgottes Jahve erscheint, ist bemerkenswert, wenn auch andererseits der jüdische Ursprung des Buches auch materiell erkennbar ist. Bei einer Schilderung der Nichtigkeit alles Menschlichen und Irdischen hatte gerade ein für die theokratischen Institutionen begeisterter und von der einzigartigen Heiligkeit der Jahveoffenbarung überzeugter Schriftsteller keinerlei Veranlassung, Israel zum besondern Gegenstand seiner Darlegungen zu machen. Der Blick auf den Menschen überhaupt und als solchen war im Gegenteil das Gegebene. Und daß Salomo nicht etwa als Israelite, noch weniger in seiner Eigenschaft als theokratischer König, sondern um der Nichtigkeit seiner einzigartigen menschlichen Herrlichkeit willen zur Illustration dient, bedarf kaum einer Andeutung.

Daß ferner der Judenschaft auch in der spätern nachexilischen Zeit kein wesentlich anderes theokratisches Charakterbild von der Persönlichkeit Salomos vorschwebte als in der Entstehungszeit

der Chronik, ergibt sich aus Sir. 47, 13 ff. Wiewohl es für diesen Schriftsteller das Nächstliegende gewesen wäre, in erster Linie von Salomos Weisheit zu reden, wie dies dann V. 14 ff. und namentlich V. 17 geschieht, gedenkt er doch vor allem seines von Gott ihm verliehenen Friedensreiches und seiner Verdienste um das nationale Heiligtum (V. 13). Außerdem hebt er nachher den den Stempel der theokratischen Religion tragenden Namen, welcher Salomo nach 2. Sam. 12, 25 gegeben worden war, hervor (V. 18). V. 19 f. endlich, wo Sirach auf die spezielle Versündigung Salomos zu sprechen kommt, dürfte es schwerlich Zufall sein, daß der Verfasser kein Wort von Abgötterei oder von der Duldung fremder Kulte sagt, sondern nur flüchtig von der Entweihung des königlichen Lagers, überhaupt von der Entwürdigung seines Lebens durch Weiber handelt. Wie dem Chronisten, so fällt es augenscheinlich auch Ben Sira schwer, den Verstoß des Gründers des Tempels gegen die theokratischen Grundsätze und Institutionen zu fassen und zu besprechen.

Mit unverwischbaren Zügen wird schließlich aus der Sapientia deutlich, welchen Anstrich eine freilich spätjüdische pseudonyme salomonische Schrift, die der positiven Darstellung der Weisheit Salomos gewidmet war, bevorzugte.[1]) Die theokratische Färbung, in welcher Salomo dem Auge des ganzen nachexilischen

---

[1]) Abgesehen von allem andern, abgesehen auch von dem eine starke Berührung mit dem griechischen Denken verratenden intellektualistischen Charakter des Inhaltes der Sapientia, hätte schon ihr ausgesprochen jüdisch-partikularistischer Geist S. Margoliouth von dem beinahe unglaublichen Versuche abhalten dürfen, unter Voraussetzung einer hebräischen Urschrift dieses Werkes nicht nur literarische Abhängigkeit Ben Siras und vollends Deuterojesajas von Sapientia zu postulieren, sondern geradezu den Wahrscheinlichkeitsbeweis für wirklich salomonische Autorschaft dieses Buches beizubringen (vgl. The Expositor 1900, S. 141—160 und bes. S. 186—193). Näheres Eingehen auf diese Materie würde zu weit führen und ist schwerlich nötig. Für eine genauere Zeichnung des historischen Gepräges der Sapientia genügt der Hinweis auf Schürer, Gesch. d. j. V. 1898, III, 377 ff., Siegfried in Kautzsch, Apokr. S. 476 ff. und Schlatter, Gesch. S. 20. 45. 51. 100 f. 171—173. 177.

Judentums sich vor allem darstellte, dürfte durch den Chronisten, durch Ben Sira und durch die Sapientia so kräftig markiert sein, daß sich gegen die Annahme, das althebräische Spruchbuch mit seiner so charakteristisch abweichenden Färbung sei lediglich ein in der Ptolemäerzeit verfaßtes und unter Salomos Namen herausgegebenes Werk, schon von hier aus die schwersten Bedenken erheben.

c) **Das Offenbarungsgebiet der Weisheit und die Stellung der beiden Bücher zur Heidenwelt.**

Ein charakteristischer Unterschied zwischen den Proverbien und Jesus Sirach besteht auch hinsichtlich der Frage: Wo offenbart sich die Weisheit? wo ist Weisheit zu finden? Sehen wir uns zunächst die Antwort des Spruchbuches an.

So sehr die althebräischen Spruchdichter die Weisheit als eine Gabe Jahves betrachten, so wenig findet sich bei ihnen eine Andeutung davon, daß ausschließlich in Israel Weisheit zu treffen, oder daß wenigstens dieses Volk das Offenbarungsgebiet der Weisheit κατ' ἐξοχήν sei. Vielmehr erscheint schon an folgenden Stellen die Menschheit überhaupt als die Offenbarungsstätte der Weisheit: Prov. 8, 4: „An euch, ihr Männer, ergeht mein Ruf, und meine Stimme an die Menschenkinder.“ Prov. 8, 16: „Durch mich üben die Herrscher Herrschermacht und die Edlen, [kurz] alle Richter auf Erden“ (vgl. Baudissin S. 717 f. 724 f. 739). Vor allem aber verdient hier der Umstand Erwähnung und genauere Erwägung, daß Prov. 30 und 31, 1—9 jene Weisheitssprüche, die an ihrer Spitze die Namen Agurs und Lemuels von Massa tragen, in das althebräische Spruchbuch aufgenommen worden sind. Ob und inwiefern diese beiden Massäer mit der israelitischen Religion oder vollends mit dem israelitischen Volkstum zusammenhingen, ist freilich für die Frage, die uns in diesem Abschnitt beschäftigt, keineswegs gleichgültig. Dagegen ist schon dies für die „kosmopolitische“ Richtung

der althebräischen Chokma bezeichnend und ein sprechender Charakterzug im Ganzen der Proverbien, daß überhaupt Sprüche unter augenscheinlich außerisraelitischer Flagge innerhalb des Rahmens des alttestamentlichen Spruchbuches auftreten. Vor allem ist nun aber zu untersuchen, inwiefern wir es hier mit außerisraelitischen Sprüchen zu tun haben.

Das Hauptgewicht fällt dabei zunächst auf die Frage: ist מַשָּׂא Prov. 30, 1; 31, 1 nomen proprium oder nomen appellativum? Wir beantworten sie in ersterem Sinn.[1]) Die

---

[1]) Die Frage wird dadurch schwierig und verwickelt, daß der masoretische Text von Prov. 30, 1 bekanntermaßen ziemlich entstellt und auch die überlieferte Akzentuation von Prov. 31, 1 einer gewissen Korrektur bedürftig ist. Immerhin ist man in neuerer Zeit mehr und mehr dazu gelangt, derjenigen Lesart den Vorzug zu geben, welche מַשָּׂא als Eigennamen faßt, allerdings mit dem Unterschied, daß einige Gelehrte nur an der einen oder an der andern Stelle an ein nomen proprium denken wollen. Als Eigenname wird das Wort sowohl Prov. 30, 1 als 31, 1 von folgenden Forschern aufgefaßt: Hitzig in ThJB. 1844, S. 269—305, Mühlau, De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole 1869, S. 6 ff., Kneucker in SBL. IV, 126 f., Wetzstein in Delitzschs Kommentar S. 483, Delitzsch, Kommentar z. St. und PRE² XIV, 552 f. 560, Bertheau in SBL. V, 372, Reuß § 402, Nowack S. XVIII f., König, Einleitung S. 410, Kuenen S. 68, Sayce, Monuments 5. Aufl. 1895, S. 207. 478 ff., Driver S. 433 f. (doch trifft er keine bestimmte Entscheidung), Pfeiffer S. 8, von Orelli, Religionsgesch. S. 259 und Baudissin S. 731 f. Andere Gelehrte fassen den Ausdruck מַשָּׂא nur Prov. 31, 1 als Eigenname, indem sie die Auffassung von Prov. 30, 1 entweder dahingestellt lassen oder aber das Wort an dieser Stelle direkt appellativisch deuten; vgl. Öttli in SBL. a. a. O., Wildeboer, Kommentar, Frankenberg, Kommentar S. 9, Meusel S. 18—21 und Schlatter, Einleitung S. 169 f. Einen isolierten Standpunkt vertritt Kamphausen, nach welchem מַשָּׂא Prov. 30, 1 „wahrscheinlich" als nomen proprium, Prov. 31, 1 dagegen in der appellativischen Bedeutung „Ausspruch" zu fassen wäre. Andererseits verstehen Ewald (Kommentar) und Strack (Kommentar) den Ausdruck an beiden Orten in appellativischem Sinn. Strack möchte es zwar im Blick auf den eigentümlichen Sprachcharakter von Prov. 31, 1 ff. nicht für unwahrscheinlich erklären, daß der Abschnitt außerhalb Palästinas verfaßt sei. Da er jedoch מַשָּׂא Prov. 30, 1 im Sinn von „Ausspruch" gefaßt hat, so bleibt er um der Konsequenz willen auch am zweiten Orte bei dieser Bedeutung des Wortes. Da die beiden Ab-

genauere Lokalisierung Massas beschäftigt uns dagegen hier nicht weiter. Ob wir an eine verhältnismäßig südlich gelegene Gegend Nordarabiens (Hitzig, Kneucker u. a.) oder an ein hauranisches Massa (Mühlau) zu denken haben, ob es sich ferner um einen geographischen oder ethnographischen Begriff, um eine Landschaft (Mühlau) oder um einen mehr oder minder nomadisierenden Volksstamm (Wetzstein) handle, genug, wir haben es mit irgend einem Grenzgebiet der syrisch-arabischen Wüste (Mühlau), bzw. mit einem daselbst wohnenden Stamme (Franz

---

schnitte Prov. 30 u. 31, 1—9 auch sonst gewisse charakteristische Merkmale unter sich gemein haben, so erscheint es denn auch tatsächlich nicht eben empfehlenswert, das מַשָּׂא der beiden Überschriften verschieden aufzufassen. Um so weniger aber können wir uns die appellativische Deutung aneignen. Wir lesen Prov. 30, 1 mit Nowack S. XXI u. a. הַמַּשָּׂאִי „des Massäers“ und dementsprechend Prov. 31, 1 gegen die masor. Akzentuation מֶלֶךְ מַשָּׂא. Ferner lesen wir Prov. 30, 1[b] mit den meisten Neueren לָאִיתִי אֵל לָאִיתִי אֵל וָאֵכֶל׃. Delitzsch hat in seinem Kommentar S. 479 f. überzeugend nachgewiesen, daß מַשָּׂא Prov. 30, 1 nicht nomen appellativum sein kann. Dazu kommt, daß לְמוּאֵל מֶלֶךְ Prov. 31, 1 eine „sprachliche Unmöglichkeit“ wäre (Delitzsch), so daß auch hier die Fassung des Wortes als nomen proprium auf Grund einer einfachen Akzentänderung sich als das Natürlichste und Nächstliegende darstellt. Ebenso überzeugend zeigt Nowack S. XVIII f., daß מַשָּׂא an beiden Stellen Volks- oder Landesname sein muß. Im weitern ist es beachtenswert, daß מַשָּׂא auch sonst als Eigenname vorkommt und zwar im Zusammenhang mit einem außerisraelitischen Volkstum, welchem die Weisheit von Prov 30 u. 31, 1—9 nicht übel anstehen würde. Der Ausdruck erscheint nämlich auch Gen. 25, 14 und 1. Chron. 1, 30 als nomen proprium eines ismaelitischen Stammes, beidemal neben דּוּמָה. Aber auch die profanhistorischen Quellen bieten den Namen in einem Zusammenhang, der an denjenigen von Gen. 25, 14 und 1. Chron. 1, 30 erinnert. „מַשָּׂא kommt als Mas', Gentile: Mas'ai (Ma-as-'-ai) wiederholt auf den Inschriften Tiglath-Pilesers II. und Asurbanipals und zwar als Name eines nordarabischen Stammes vor“ (Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 2. Aufl. 1883, S. 148). Natürlich ist unter dem erwähnten Tiglath-Pileser nach neuerer Zählung der 3. König dieses Namens zu verstehen. Vgl. über Massa noch Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 242 und 302 f., Ed. Meyer a. a. O. § 232, Franz Delitzsch PRE.[2] XIV, 553 und Sayce a. a. O.

Delitzsch) und insofern also wohl auch mit außerisraelitischer Herkunft der fraglichen Sprüche zu tun.

Von wesentlicher Bedeutung für unsere Untersuchung ist nun weiter die Frage: sind die betreffenden Spruchdichter geborne Israeliten und ihre Sprüche wenigstens insofern doch Denkmäler israelitischer Weisheit, wiewohl ihre Verfasser im Auslande wohnten? Oder handelt es sich um eigentliche Nichtisraeliten, sei's ismaelitischer, sei's edomitischer, sei's sonstwie semitischer Abstammung, und so auch um eigentlich außerisraelitische Spruchweisheit? Oder waren zwar die Verfasser wirkliche Ausländer, dagegen so kräftig vom Geiste der israelitischen Religion berührt, daß ihre Sprüche doch mindestens soviel israelitische Weisheit spiegeln, als wenn ihre Autoren geborne Israeliten gewesen und dabei den Geist des Auslandes, in dem sie wohnten, angenommen hätten? Die Beantwortung dieser Fragen ist verschieden ausgefallen. Hitzig nimmt an, indem er 1. Chron. 4, 38 ff. herbeizieht, Massa sei ein vom Stamme Simeon ausgegangenes Königreich, Agur und Lemuel also Israeliten im Ausland. Ihm schließt sich Kneucker an. Doch hat schon Graf (Der Stamm Simeon 1866) diese Hypothese entkräftet (vgl. auch Delitzsch, Kommentar, Nowack S. XIX und XXXV, Smend, Alttest. R. G. S. 516 und Kuenen S. 68). Mühlau denkt in allgemeinerer Weise an ein von Israeliten der jenseitigen Stämme bewohntes hauranisches מַשָּׂא (vgl. S. 17). Indessen scheint uns der Gedanke an einen israelitischen König Lemuel auf allzu schwachen Füßen zu stehen, solange keine anderweitigen Stützpunkte dafür beigebracht werden können als eben die Aufnahme seiner Sprüche, bzw. derjenigen seiner Mutter ins israelitische Spruchbuch. Wenn aber andererseits gerade angesichts der Freiheit des althebräischen Spruchbuches von nationalem Partikularismus kein Grund gegen die nichtisraelitische Nationalität Lemuels vorzubringen ist, warum sollte dann — abgesehen von Prov. 30, 5 f. — gegen Agurs Zugehörigkeit zu dem betreffenden

außerisraelitischen Volksstamm etwas Triftiges einzuwenden sein? Immerhin herrscht hinsichtlich der nichtisraelitischen Abstammung Agurs noch nicht dieselbe verhältnismäßig starke Übereinstimmung wie in bezug auf diejenige Lemuels. Was diesen betrifft, so hat schon Ziegler (Neue Übersetzung der Denksprüche Salomos 1791, S. 29) die Vermutung ausgesprochen, derselbe sei vielleicht Emir eines arabischen Stammes im Ostjordanland gewesen, und ein weiser Hebräer habe dann seine Sprüche übersetzt. In neuerer Zeit haben namentlich Wetzstein und Delitzsch die Ansicht begründet, daß Agur und Lemuel einem wahrscheinlich halbnomadischen ismaelitischen Stamm, womit eben die Massäer gemeint wären, angehört hätten. Allerdings sind Wildeboer, Strack und Meusel im Blick auf Prov. 30, 5 f. zu dem Schluß gelangt, Agur müsse Israelite gewesen sein. Nun erscheint ja der Verfasser dieser Stelle unstreitig mit der Religion Israels und mit gewissen Stücken seiner Literatur vertraut (vgl. Ps. 18, 31 [= 2. Sam. 22, 31] und Deut. 4, 2; 13, 1), wenn auch zwischen der deutlichen Bekanntschaft mit dem Liederschatz des israelitischen Volkes, wie sie Prov. 30, 5 vorliegt, und zwischen der freieren Anlehnung an den Geist und die Form der deuteronomischen Paränese, wie V. 6 sie aufweist, zu unterscheiden sein wird. Dagegen fragt es sich, ob aus etwelcher Vertrautheit mit der Religion und Literatur Israels schon die Zugehörigkeit zur Nation folge, und ob nicht die Annahme genüge, daß der Verfasser dieser Verse sich zur israelitischen Religion hielt (vgl. Delitzsch). Diese Annahme dürfte vorderhand um so eher zur Erklärung von V. 5 f. hinreichen, als gerade die Sprüche Agurs noch andere Bestandteile aufweisen, welche im Unterschied zu V. 5 f. nichts weniger als den Stempel der israelitischen Religion oder überhaupt des israelitischen Geistes tragen, sondern sich am besten aus der nichtisraelitischen Verfasserschaft des Kapitels begreifen. Wollte man dagegen an der Zugehörigkeit des Verfassers von Prov. 30, 5 f. zur israelitischen Nation festhalten, so

würde es sich angesichts des soeben besprochenen Umstandes vielleicht empfehlen, anzunehmen, daß die im übrigen nichtisraelitischen Agursprüche bei ihrer Aufnahme ins althebräische Spruchbuch von seiten des hebräischen Übersetzers eine gewisse Überarbeitung, bzw., soweit es sich um jene beiden Verse handelt, eine Ergänzung erfahren hätten, was im Blick auf den ziemlich lockeren äußern Zusammenhang zwischen V. 4. 5 f. und 7 nicht gerade unwahrscheinlich aussieht. Auch nach Bertheau tragen die zum Teil höchst eigentümlich gearteten Spruchreden Agurs „fremdländisches Gepräge" an sich (SBL. a. a. O.). Wenn ferner Smend zwar Graf darin recht gibt, daß Agur kein Jude gewesen sein müsse, dabei aber fortfährt: „Allerdings muß auch dieser Weise durchaus als Jude reden" (a. a. O.), so wird sich die letztere Bemerkung wesentlich auf V. 5 f. beziehen. Unter der Voraussetzung, daß der jetzigen Gestalt von Prov. 30 eine gewisse Anpassung des Kapitels an den Geist der israelitischen Religion vorausgegangen sei, ist auch Driver geneigt, in den Agursprüchen fremdländische Weisheit zu erblicken. Sayce und Wildeboer sehen wenigstens die Lemuelsprüche als ein nichtisraelitisches Stück Chokmaliteratur an. Während aber der letztere den Fall einfach für sehr wahrscheinlich hält, möchte ersterer in Prov. 31, 1—9 genauer einen Auszug aus der verlorenen Literatur Edoms finden. Wie Wetzstein und Delitzsch, so erkennt auch von Orelli sowohl in Prov. 30 als in Prov. 31, 1—9 Sprüche nichtisraelitischer Weiser (Religionsgesch. S. 259).

Eine besondere Stellung nehmen Nowack und König zu dem in Rede stehenden Problem ein. Nowack sagt: „Der Umstand, daß diese Sprüche (scil. Prov. 31, 1—9) einer Königin von Massa in den Mund gelegt oder auf sie zurückgeführt werden, zwingt ebensowenig zu der Annahme, daß diese Sprüche im Ausland geschrieben seien, als die Einkleidung des Buches Hiob zu der Meinung, daß dieses im Lande Uz geschrieben sei." Da die im Osten Kanaans wohnenden nordarabischen Stämme

bei den Israeliten von alters her wegen ihrer Weisheit berühmt gewesen seien, so sei es nichts Auffälliges, daß einer Königin jener Gegend oder einem Weisen derartige Sprüche wie die in Rede stehenden zugeschrieben worden seien. Auch sei es möglich, daß der größte Teil dieser Sprüche ismaelitischen Ursprungs und, zu den Israeliten gelangt, dort im Geist der alttestamentlichen Religion bearbeitet worden sei, wobei die Überschriften, aber auch Erscheinungen wie Prov. 30, 5 f. verständlich wären (S. XX). Ähnlich wie Nowack bemerkt König mit Rücksicht auf Prov. 30 und 31, 1 ff.: daß von einem israelitischen Autor ein ausländischer Vertreter der Weisheit redend eingeführt werde, habe am Buch Hiob seine volle Analogie.

Dieser Ansicht, als ob wir im Buche Hiob einerseits und in Prov. 30; 31, 1—9 andererseits zwei völlig analoge literarische Probleme vor uns hätten, können wir uns nicht anschließen. Die Analogie ist nur eine teilweise. Sie beruht auf der in beiden Fällen zu Tage tretenden Freiheit von nationalem Partikularismus, und man wird ja allerdings sagen können: selbst wenn Agur und Lemuel lediglich untergeschobene Figuren wären, denen ein israelitischer Autor seine Weisheit in den Mund gelegt hätte, so würden unsere Sprüche doch insofern einen wertvollen Beitrag zu der in diesem Abschnitt und überhaupt im zweiten Hauptteil dieser Arbeit versuchten Charakteristik des ganzen Proverbienbuches liefern, als in einer derartigen Supposition von vornherein eine bezeichnende unbefangene Wertschätzung der außerisraelitischen Weisheit inbegriffen wäre. Dagegen ist es eine andere Frage, ob wir damit dem Sinn der Überschriften Prov. 30, 1 und 31, 1 gerecht werden. Bei diesem Punkt hört die Analogie zwischen dem Fall Hiob und dem Fall Agur-Lemuel auf. Das Buch Hiob gibt uns keine Veranlassung, Agur und Lemuel als bloße poetisch-didaktische Größen zu betrachten. Der unverkennbare Unterschied zwischen den beiden Fällen besteht darin, daß Agur und Lemuel, bzw. dessen Mutter, in den Über-

schriften Prov. 30, 1 und 31, 1 deutlich als die Verfasser der nachfolgenden Sprüche figurieren, während Hiob und seine Freunde nicht als die Verfasser des Buches Hiob gelten sollen, und daß außerdem der leidende Hiob als der wesentliche Gegenstand erscheint, um den sich die Weisheitslehre des Buches bewegt, während Agur und Lemuels Mutter nicht den Inhalt der Weisheitslehre jener Sprüche bilden. In Prov. 30 und 31, 1—9 beteiligt sich die ausländische Weisheit — wenigstens nach der Meinung der Überschriften — in unmittelbarer Weise an der Belehrung Israels. Im Buche Hiob dagegen führen außerisraelitische Weise nur mittelbar, soweit der zweifellos israelitische Verfasser es ihnen in den Mund legt, das Wort, wozu noch kommt, daß die maßgebende Belehrung des Lesers nicht diesen außerisraelitischen Weisen, sondern teils Jahve in den Mund gelegt, teils durch den Autor sonstwie kundgegeben wird. Der zwar nicht spezifische, aber doch graduelle Unterschied zwischen Hiob und Prov. 30; 31, 1—9, um den es sich hier handelt, besteht demgemäß darin, daß an letzteren Stellen das eigentlich israelitische Moment noch weniger zur Geltung gelangt als an ersterer.

Wie ganz anders verhält es sich doch mit dem Standpunkt Ben Siras! Bevor wir aber zu diesem übergehen, ist noch zu untersuchen, inwiefern unsere Auffassung der Agur- und Lemuelsprüche als einer fremdländischen Weisheit am Inhalt und an der Form dieser Sprüche selbst sich bewähre. Es ist dies gewissermaßen die Probe für den Sinn und die Tragweite, welche wir den Überschriften beigelegt haben. Sollte diese Untersuchung negativ abschließen, so müßte auch die Bedeutung, die wir den Überschriften zuerkannt haben, mehr oder minder dahinfallen. Für wirklich außerisraelitische Herkunft der wesentlichen Bestandteile von Prov. 30; 31, 1—9 spricht nun freilich mancherlei: nicht nur der ganze Tenor, der Inhalt und Charakter der meisten

dieser Sprüche, sondern auch verschiedene Merkmale formeller Natur.

Was von dem humanistisch-universalistischen Charakter der Proverbien überhaupt, von ihrer gleichmäßigen Berücksichtigung der allgemein menschlichen Anliegen zu sagen war, das gilt hier in erhöhtem Maß. Speziell unter den Agursprüchen weisen verhältnismäßig viele einen ziemlich profanen Charakter auf. Geradezu auffallend ist hier das Interesse, welches dem geschlechtlichen Leben an sich entgegengebracht wird (Prov. 30, 15 f.; 30, 18 f.; vgl. auch V. 20). Das führt uns ziemlich deutlich in die arabische Sphäre. Sagt doch z. B. Steiner: „Nichts ist so nackt und offen, nichts so üppig und geil, daß es (im Arabischen) nicht seine besondere Bezeichnung hätte. Die arabische Sprache läßt sich mit einem Urwald vergleichen, wo . . . der Mensch sich seiner Nacktheit ebenso wenig schämt, wie das Tier — die hebräische mit einem wohlgepflegten Garten, wo . . . der Mensch das Natürliche zwar heiter und unbefangen betrachtet, aber mit keuschem Sinn und weiser Beschränkung“ SBL. I, 228). Wenn Jacob (Altarabische Parallelen zum Alten Testament 1897, S. 4) auf die Verwandtschaft des arabischen und hebräischen Altertums verweist und u. a. auch die hier wie dort zu beobachtende „nackte, uns oft abstoßende Darstellung der natürlichen Verhältnisse“ hervorhebt, so wird damit ein gradueller Unterschied noch nicht geleugnet sein, wie denn auch von Orelli sich äußert: „Schon vor Mohammed herrschte bei den Arabern eine niedrige, sinnliche Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse, was auch in ihrer Literatur in abstoßender Weise zu Tage tritt“ (Religionsgeschichte S. 372). Gerade in einer derartigen Umgebung gewinnt aber auch jene ernste Warnung vor entnervender und überhaupt verhängnisvoller Wollust, wie sie an der Spitze der Lemuelsprüche sich findet, um so mehr Nachdruck und Bedeutung (Prov. 31, 3). Aber nicht nur im allgemeinen berührt sich der Geist eines Teils der Agursprüche auffallend mit dem-

jenigen gewisser außerisraelitischer semitischer Stämme, sondern es fehlt auch nicht an einer speziellen Berührung, bzw. an einem unleugbaren Zusammenhang zwischen einer dieser Agurstellen und einem Beispiel der arabischen Spruchdichtung. Prov. 30, 15^b. 16 heißt es: „Drei sind es, die nicht satt werden, vier sprechen nie: genug! — die Unterwelt und der unfruchtbare Mutterschoß, die Erde, die des Wassers nie satt wird, und das Feuer, das nicht spricht: genug!“ Hiezu bietet G. W. Freytag (Arabum Proverbia. Tom. III, pars I, 61, Nr. 347) die deutliche Parallele: „Tria tribus non satiantur: vulva pene, lignum igne, terra pluvia.“ Freilich findet sich auch im Hitopadesa, bzw. im Pantschatantra eine nicht minder merkwürdige Parallele zu Prov. 30, 15 f. Dieselbe lautet: „Nicht wird das Feuer satt des Holzes, nicht der Ströme das große Meer, nicht der Todesgott aller Lebendigen, nicht der Männer die Schönaugigen“ (ThJB. III, 304). Dagegen ist es höchst unwahrscheinlich, daß die ursprüngliche Gestalt dieser drei parallelen Sprüche, die schwerlich unabhängig von einander entstanden sind, auf indogermanischem Gebiet zu suchen ist. Denn einmal reicht das, was die Sachkundigen in betreff des Pantschatantra Sicheres zu sagen haben, u. W. nicht über die christliche Zeitrechnung hinauf, während wir das dritte vorchristliche Jahrhundert als unterste Grenze für die Entstehungszeit der Agursprüche betrachten können. Sodann ist die unverblümte Tangierung des geschlechtlichen Lebens in der im engeren Sinne semitischen Welt ohnehin mehr zu Hause als in der indogermanischen, wie denn auch die etwas dezentere Ausdrucksweise unseres indischen Spruches namentlich im Vergleich zur arabischen Parallele nicht unberücksichtigt bleiben mag. — Die Prov. 30, 23^b zu Tage tretende und gleichfalls für außerisraelitischen Ursprung der Agursprüche redende Unbefangenheit gegenüber dem israelitischen Gesetz ist schon pag. 104 behandelt worden.

Die Agursprüche erhalten auch dadurch ein eigentümliches Gepräge, daß in ihnen nicht weniger als fünf Tierbildsprüche

erscheinen (vgl. Prov. 30, 15 f.; 30, 17. 18 f. 24—28. 29—31). Die Bedeutung dieses Umstandes wird nicht bloß darin liegen, daß er uns einen Wink bezüglich der den Dichter umgebenden Natur gäbe. Es pulsiert überhaupt viel naturfrisches und naturfrohes Leben in diesen Sprüchen. Sie machen insofern nicht gerade den Eindruck, als ob sie einem späteren Stadium der Chokma entsprungen wären. Vielleicht hat gerade eine verhältnismäßig frühe Entstehungszeit dazu beigetragen, ihnen den Eingang in unser Spruchbuch zu erschließen (vgl. hiemit das pag. 46 f. über die Lemuelsprüche Gesagte). Dieser Art mögen zum Teil auch die Anfänge der israelitischen Spruchweisheit, wie sie uns 1. Kön. 5, 9—14 geschildert werden, gewesen sein. — Eine weitere Merkwürdigkeit von Prov. 30 besteht darin, daß das Kapitel verhältnismäßig viele Zahlensprüche enthält (vgl. V. 7—9. 15 f. 18 f. 21—23. 24—28. 29—31). Es ist dies wieder ein charakteristischer Zug der gemeinsemitischen und speziell auch arabischen Weisheit, wie Jacob (a. a. O. S. 18 f. 25) gezeigt hat.

Zu den Eigentümlichkeiten der Sprüche Agurs und Lemuels in formaler Hinsicht gehören sodann einige Redewendungen. Vor allem rechnen wir hieher den wie Num. 24, 3. 15; 2. Sam. 23, 1 feierlich ernst gebrauchten Ausdruck נְאֻם הַגֶּבֶר Prov. 30, 1. Diese feierliche Formel paßt vorzüglich als Einleitung zu den Sprüchen eines außerisraelitischen Weisen. Denn dort, wo sie nachweisbar in erstmaliger, originaler Weise in der althebräischen Literatur erscheint, findet sie sich gleichfalls im Munde eines Nichtisraeliten, des heidnischen Sehers Bileam Num. 24, 3. 15. Der feierlich gewichtige Ton, in welchem sowohl Bileam als Agur nicht nur ihre Sprüche einführen, sondern zugleich ihre Person hervortreten lassen, kontrastiert allerdings eigentümlich mit der selbstloseren Weise der Propheten Israels und der genuin israelitischen Spruchdichtung (vgl. betreffs des heidnischen Sehers und der israelitischen Propheten von Orelli, Alttest. Weissag. S. 157). Haben wir früher gesehen, daß Israels Prophetie und

Chokma bei aller Verschiedenheit doch auch wieder manches Gemeinsame haben, so mag es hier von Interesse sein, zu beobachten, wie es auch dem außerisraelitischen Seher und dem außerisraelitischen Weisen nicht an Berührungspunkten fehlt.[1] Außer

---

[1]) Anders als es hier geschehen ist, fassen freilich Ewald (Komm.), Strack (Komm.) und Meusel (S. 18) den Ausdruck נְאֻם הַגֶּבֶר. Nach ihnen wären Prov. 30, 1b—4 Worte eines ausgelebten, hochmütigen Spötters, dem dann V. 5 ff. Agur antworten würde, wobei das masoretische הַמַּשָּׂא appellativisch (= „der Hochspruch") und mit samt נְאֻם הַגֶּבֶר ironisch zu verstehen wäre. Nach Elster und Kamph. wären V. 1b—4 Äußerung eines grübelnden Zweiflers und V. 5 ff. die Antwort Agurs vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens aus. Cheyne endlich leitet (S. 173 ff.) Prov. 30, 1—4 von einem „ketzerischen" Zweifler her, und zwar wäre Agur selbst dieser Ketzer, worauf dann V. 5—9 der „fromme Protest" eines Anhängers der „orthodoxen Weisheit" folgen würde. Indem wir zunächst an das erinnern, was wir bereits über מַשָּׂא, über V. 5 f. und soeben auch über die Kongruenz zwischen der Eingangsformel נְאֻם הַגֶּבֶר und zwischen der nichtisraelitischen Autorschaft dieser Sprüche gesagt haben, fügen wir noch folgendes bei. Faßt man מַשָּׂא als nomen appellativum und damit zugleich Prov. 30 als ein israelitisches Literaturprodukt, so ist natürlich eine gewisse unversöhnliche Antithese zwischen V. 1b—4 und V. 5 f. präjudiziert. Von einer billigen Beurteilung und ernsten Auffassung der Eingangsformel נְאֻם הַגֶּבֶר, welch letztere obendrein noch durch das als appellativum wichtig klingende הַמַּשָּׂא in äußerst schwülstigem Pleonasmus verstärkt wäre, könnte dann angesichts des Inhaltes der meisten Sprüche des Kapitels nicht mehr die Rede sein. Oder sollte הַמַּשָּׂא zwar appellativisch gemeint, aber doch nicht zum Folgenden zu ziehen, sondern ernst zu nehmen sein? Allein in diesem Falle würden nicht nur הַמַּשָּׂא und נְאֻם הַגֶּבֶר allzu mißverständlich nahe beieinander stehen, sondern der vielsagende Titel הַמַּשָּׂא wäre im Munde eines Israeliten durch den Inhalt des Kapitels gerade so wenig gerechtfertigt, wie die Formel נְאֻם הַגֶּבֶר durch den Inhalt von V. 1b—4. Gegen die Annahme einer verschiedenen Herkunft der Verse 1b—4 und des übrigen Teils des Kapitels, bzw. eines unvereinbaren Gegensatzes zwischen jenen und diesem dürften überhaupt mehrfache Gründe sprechen. 1) wäre der Dialog doch zu wenig deutlich markiert. Schon V. 1 wäre, wie an Cheynes Beispiel zu sehen ist, nicht recht deutlich, ob eigentlich Agur selber dieser Spötter, bzw. Häretiker oder Skeptiker sei und erst V. 5 ein ganz neuer Verfasser auftrete. Nachdem ferner V. 1 so viel Schärfe aufgewendet worden wäre, um den Urheber der unmittelbar folgenden Worte lächerlich zu machen, hätte sich erwarten lassen, daß dann

der Eingangsformel נְאֻם הַגֶּבֶר fallen in diesem Zusammenhang noch zwei weitere Punkte für den außerisraelitischen Ursprung

---

auch die ernst zu nehmenden Worte von ihrem Verfasser auf eine irgendwie unmißverständliche Weise eingeführt worden wären. Denn weit entfernt davon, durchaus eine ironisch-sarkastische Auffassung zu erheischen, erinnern V. 1b—4 vielmehr an eine der ergreifendsten Stellen der hebräischen Literatur, an Hiob 38, 2 ff., wo der Dichter die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis durch Jahve selbst aussprechen läßt. Man vergleiche auch Jes. 40, 12—14, wo freilich nicht die Unzulänglichkeit des menschlichen Könnens, sondern die Herrlichkeit Jahves im Vordergrund der Betrachtung steht und jene nur als Folie dient. Allerdings ist vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt. Aber der bei der Auffassung Ewalds, Stracks und Meusels immerhin erforderliche Nachweis eines derartigen Schrittes läßt sich für die fragliche Stelle nicht beibringen. Auch bei der Auffassung Elsters, Kamphausens und Cheynes wäre der dialogische Übergang zu unvermittelt, zu abrupt, um auf das Verständnis der Leser Anspruch machen zu können. 2) Wenn es richtig wäre, daß in V. 5 einem im Vorangehenden zur Geltung gelangten häretischen oder skeptischen Standpunkt gegenüber der Standpunkt des Offenbarungsglaubens in apologetisch-polemischem Sinne behauptet werden sollte, wie käme es denn, daß nicht der Name des Offenbarungsgottes יְהוָה, sondern der allgemeinere Gottesname אֱלוֹהַּ darin gebraucht wird, ja daß der letztere geradezu ad hoc an die Stelle des Namens יְהוָה gesetzt worden ist, welcher im Original des zitierten Psalmwortes steht?! Diese augenscheinlich beabsichtigte Änderung läßt erkennen, daß V. 5 und 6 nicht sowohl im Gegensatz zu V. 1—4, als vielmehr in Ergänzung jener Worte gesprochen sind. Allerdings ist es, wie oben bemerkt, leicht möglich, daß diese Ergänzung V. 5 f. erst bei der Aufnahme der Agursprüche ins althebräische Spruchbuch beigefügt worden ist. Freilich haben dann nicht nur die Agursprüche von seiten des hebräischen Redaktors eine Ergänzung erfahren, sondern es ist auch die hebräische Psalmstelle dem außerisraelitischen Ursprung der Agursprüche angepaßt worden, indem יְהוָה durch אֱלוֹהַּ ersetzt wurde, was auf jeden Fall sehr bezeichnend ist. 3) Wenn V. 1b—4 den Standpunkt eines ungläubigen Skeptikers oder Häretikers oder Spötters bezeichnete und das unmittelbar Folgende seiner Zurückweisung und Widerlegung gewidmet wäre, müßte man dann V. 5 ff. nicht eher eine Erwiderung nach Art von Deut. 30, 11—14 erwarten statt einer Erwägung und einer Mahnung, die eigentlich im vorangehenden nicht abgelehnt worden ist? Nun aber ist V. 5 f. nicht so sehr einem Felsenriff zu vergleichen, an welchem die Brandung und das Gewoge der Skepsis, des Spottes, der Häresie sich bräche, als vielmehr einem sichern Gestade, an welchem der Spruchdichter nach der bangen Unruhe der ihn bewegenden Fragen Ruhe findet. Außerdem würde es sich andernfalls recht sonderbar ausnehmen, an die Spitze einer besondern Spruchsammlung die ziemlich ausführlich dar-

der Agursprüche in die Wagschale, nämlich der eigentümliche Tenor der Verse 1ᵇ—4, sowie die nicht zufällige Ersetzung von יְהוָה (Ps. 18, 31) durch אֱלוֹהַּ Prov. 30, 5. Gerade in den Mund eines von Haus aus nichtisraelitischen Weisen paßt Prov. 30, 1ᵇ—4 besonders gut, da es ihm an der Erkenntnis des Heiligen (דַּעַת קְדֹשִׁים) in besonderm Maße gebricht, wie überhaupt die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens in bezug auf die wichtigsten Fragen des Daseins bei einem solchen sich in erhöhtem Grade fühlbar macht. Aber auch V. 5 f., wo faktisch der Anteil des Verfassers an der israelitischen Religion deutlich erkennbar ist, wird doch die letztere als israelitische keineswegs hervorgehoben. Der außerisraelitische Standpunkt Agurs bleibt prinzipiell gewahrt, wie die Ersetzung von יְהוָה durch אֱלוֹהַּ zeigt.

Im weitern fallen als formelle Charakteristika der Sprüche Agurs und Lemuels folgende semitische Metaphern in Betracht. Prov. 30, 15ᵃ heißt es: „Die Aluka hat zwei Töchter: gib her, gib her!“ Delitzsch erinnert daran, daß das Arabische an solchen bildlichen Abkunftsnamen unerschöpflich reich sei, indem darin beispielsweise der Dieb „Sohn der Nacht,“ die Nessel „Tochter des Feuers“ genannt werde (Komm. S. 502). Hieher gehören auch die Ausdrücke כָּל־בְּנֵי עֹנִי „alle Kinder des Elends“ (Prov. 31, 5) und כָּל־בְּנֵי חֲלוֹף „alle Kinder des Dahinschwindens“

---

gelegten Gedanken eines Gegners, den man bekämpfen möchte, zu stellen, um dann ziemlich kurz darüber hinwegzuschreiten, und zwar zur Darlegung einer Reihe von Sprüchen, die großenteils nichts weniger als das Zeugnis einer erhabeneren sittlich-religiösen Gedankenwelt wären oder den Stempel der Weisheit von oben, den Abglanz des Offenbarungslichtes so an der Stirn trügen, daß sie sich dadurch deutlich von der Weisheit des Gegners abhöben. Wir erblicken daher in V. 1—4 die Äußerung des nach Erkenntnis Gottes dürstenden Menschen, dessen Denken nicht bis zum Wesen Gottes hindurchdringt, dessen Verlangen aber dann, wie V. 5 f. andeutet, an der Brust der ihm zugänglichen göttlichen Offenbarung stille wird und sich an dem lautern und tröstenden Inhalt dieser Offenbarung genügen läßt. Vgl. zu Prov. 30, 1—6 noch Delitzsch, Komm. zu St. und PRE.²XIV, 560, Nowack S. 168, Oehler S. 862 f., Driver S. 432—434 und Pfeiffer S. 24—26.

(Prov. 31, 8). Beide tragen nach Fleischer und Delitzsch (vgl. den Kommentar des letzteren) das Ihrige zum arabisch-semitischen Kolorit dieser Sprüche bei. Von Interesse ist hier ferner folgende Bemerkung philologischer Natur aus einer der neusten Orientliteratur angehörigen Reisebeschreibung: Es ist eine Eigentümlichkeit des Arabischen, den Besitz gewisser Eigenschaften oder Merkwürdigkeiten durch ein vorgesetztes Verwandtschaftswort auszudrücken; so z. B. heißt ein in Kairo wohlbekannter Herr mit einem großen Barte unter den Arabern ganz allgemein abu daqn „der Vater des Bartes", ein Ingenieur der Wasserversorgung abu moje „der Vater des Wassers." Die poetische Sprache ist besonders reich an solchen Wendungen, die dem Ausdrucke oft einen bedeutsamen mitklingenden Nebenwert verleihen; so heißt z. B. der Regen abu'l chaiati „der Vater des Lebens;" der Wein ist die Mutter schimpflicher Handlungen; der Wanderer heißt der „Sohn des Weges", der Gelehrte achu'l ilmi „der Bruder der Wissenschaft", der Fuchs abu'l hussein „der Vater der kleinen Festung" (Ad. Keller, Sinaifahrt 1901, S. 17 f.). So erzählt auch Friedrich Delitzsch, die Araber bei Mosul hätten ihn abu tschapka, „den Vater des Hutes", genannt (Im Lande des einstigen Paradieses 1903, S. 12).

Auch sonst tragen die Sprüche Agurs und Lemuels in sprachlicher Hinsicht noch die Spuren ihres außerpalästinensischen Ursprungs an sich. Und zwar weisen diese Spuren, wie zuerst Mühlau (bei Delitzsch, Komm. S. 481) betont hat, in eine Gegend, wo das arabische und aramäische Sprachgebiet ineinander fließen. Es kommen dabei namentlich folgende Ausdrücke in Betracht: 1. Der Löwenname לַיִשׁ Prov. 30, 30, der sich sonst nur noch Hiob 4, 11 und Jes. 30, 6, an welcher Stelle die Gefahren der südlich vom Heiligen Lande gelegenen Wüste geschildert werden, findet. „Er gehört zu dem aramäoarabischen Kolorit dieser Sprüche" (Delitzsch). 2. Das sogar mit dem arabischen Artikel versehene Wort אַלְקוּם „Heerbann" 30, 31, das nach

Gesenius, Mühlau, Wetzstein, Delitzsch, Nowack, Kamphausen, Driver (S. 433, Anm. 2), Baudissin (S. 732) u. a. aus dem Arabischen stammt, während dagegen Strack, Müller & Kautzsch diese Herleitung ablehnen und den Ausdruck für verderbt ansehen. 3. בְּרִי bezw. בַּר 31, 2; das Wort gehört zu der aramäischen Farbe im aramäo-arabischen Kolorit der Sprüche aus Massa (Del.; vgl. auch Strack z. St.). 4. Das ebenfalls aramäische מְלָכִין 31, 3; vgl. zu diesem Plural Driver S. 434 und Strack z. St. Im ganzen dürfte der Sprachcharakter der Agursprüche mehr an das arabische, derjenige der Lemuelsprüche mehr an das syrische Sprachgebiet anklingen (vgl. Frankenberg, Komm. S. 5).

Am Schlusse unserer Untersuchung über die außerisraelitische Verfasserschaft der Abschnitte Prov. 30 und 31, 1—9 angelangt, möchten wir noch kurz auf drei Punkte hinweisen, bei denen sich wieder Bedenken gegen die fremdländische Herkunft dieser Sprüche erheben könnten. 1) ist eine gewisse sachliche und formelle Verwandtschaft derselben mit Hiob kaum zu verkennen. Daß Prov. 30, 1b—4 an Hiob 38, 2 ff. erinnere, ist schon erwähnt worden. Ebenso mahnt uns das lebhafte Interesse, welches die Agursprüche den Erscheinungen, Merkwürdigkeiten und Geheimnissen der Tierwelt entgegenbringen, an die Schlußkapitel des Hiob. Im übrigen ist noch auf folgende mehr formelle Anklänge aufmerksam zu machen. Die Prov. 30, 9 den Gottlosen in den Mund gelegte Frage מִי יְהוָה hat ihre durchaus entsprechende Parallele in dem מַה־שַּׁדַּי Hiob 21, 15. Der Ausdruck von Prov. 30, 18 הֵמָּה נִפְלְאוּ מִמֶּנִּי לֹא יְדַעְתִּים lautet ähnlich wie Hiob 42, 3c. Eine weitere Ähnlichkeit liegt zwischen der Schilderung der Furchtlosigkeit des Löwen Prov. 30, 30b und zwischen Hiob 39, 22b, wo der Kampfesmut des Rosses gezeichnet wird, vor. Der אוֹבֵד, der dem Untergang Entgegengehende, der hoffnungslos Unglückliche Prov. 31, 6a findet sich wieder Hiob 29, 13; 31, 19. Endlich gehört auch der Ausdruck מָרֵי נָפֶשׁ hieher, der Prov. 31, 6b und Hiob 3, 20 vorkommt. Vgl. noch die

allgemeine Bemerkung Delitzschs zu Prov. 31, 6 und Mühlau a. a. O. S. 64—66. Diese verwandtschaftlichen Züge geben uns nun aber schwerlich ein Recht, kurzerhand einen Schluß auf Abhängigkeit der Agur- und Lemuelsprüche vom Buche Hiob zu ziehen, wie dies Volck (Hiob S. 12) in Bezug auf Prov. 30, 2—4 und Hiob 38, 2 ff. tut. Wir haben bereits pag. 46 f. 152 der Erwägung Raum gegeben, es möchte eine verhältnismäßig frühe Entstehungszeit der Sprüche Agurs und Lemuels deren Aufnahme ins althebräische Spruchbuch mit bedingt haben, und es steht der Annahme nichts entgegen, daß dieselben mindestens so alt seien als das Buch Hiob. Ihre Stellung am Schluß der Proverbien ist ebensowenig ein Beweis späten Ursprungs, wie die Stellung der Einleitungsreden am Anfang des Buches ein solcher für frühe Entstehungszeit, und erklärt sich aus dem außerisraelitischen Ursprung jener Sprüche hinlänglich. Ebensowenig wird das aramäo-arabische Kolorit dieser fremden Bestandteile des Buches durch eine späte Datierung derselben ausreichend erklärt. Das großenteils schlichte, natürliche und unbefangene Wesen der Agur- und Lemuelsprüche läßt nicht gerade auf ein im Vergleich zur Weisheit des Hiobbuches späteres Stadium der Chokma schließen. Sie weisen überhaupt meist einen ziemlich originalen Charakter auf. Wohl aber läßt sich unbeschadet der Originalität, Kraftfülle und Einzigartigkeit des Hiobbuches denken, daß dessen Verfasser nicht nur Prov. 30 und 31, 1—9, sondern auch noch andere, sei's schriftliche, sei's mündliche Erzeugnisse der außerisraelitischen Chokma, der Weisheit der בְּנֵי קֶדֶם, gekannt habe. Denn auch wenn man nicht nur die schriftstellerische Originalität des Verfassers des Hiob völlig anerkennt, sondern zugleich seiner dichterischen Freiheit ihr Recht widerfahren läßt, demzufolge er seinen Stoff zweckentsprechend gestalten und seinen Helden und dessen Freunde nebst ihrer Weisheit nach Bedürfnis bis zu einem gewissen Grad idealisieren konnte, so mußte er doch andrerseits, wollte er die Wirkung seines Stückes nicht von vornherein beein-

trächtigen, auch darauf sehen, daß demselben die erforderliche Lebenswahrheit und Natürlichkeit nicht abgehe. Dieser nicht-israelitisch-morgenländischen Weisheit, die er Hiob und den andern in den Mund legt, müssen gewisse lebenswahre Beispiele einer derartigen Weisheit entsprochen haben. Und wie die Schilderung der natürlichen, geographischen und kulturellen Verhältnisse der Heimat Hiobs nicht einfach aus der Luft gegriffen ist, sondern auf bestimmten Kenntnissen und Erfahrungen des Dichters beruhen muß, so wird auch die Schilderung der Weisheit jener Morgenländer auf bestimmten, so oder so erworbenen Erfahrungen und Kenntnissen beruhen, womit, wie bereits bemerkt, nicht behauptet sein soll, daß die im Buche Hiob geschilderte Weisheit der בְּנֵי קֶדֶם nicht in gewissem Grade idealisiert sei. Und warum sollten nun die Sprüche Agurs und Lemuels nicht schon zu den außerisraelitischen Weisheitsschätzen gehört haben, die dem Dichter des Hiob bekannt waren? So würden nicht nur die paar verwandtschaftlichen Züge zwischen jenen und dem Buche Hiob sich erklären, sondern wir halten es auch nicht für unmöglich, daß gerade der Verfasser des Hiob, bzw. der Kreis von Männern, dem er angehörte, das Seinige dazu beitrug, daß die betreffenden ausländischen Sprüche bei den Israeliten noch mehr bekannt und geschätzt und so schließlich den Proverbien einverleibt wurden. — 2) So bedeutsam es ist, daß in dem Zitat Prov. 30, 5 das ursprüngliche יְהוָה durch אֱלוֹהַּ ersetzt worden ist, so auffallend könnte es erscheinen, daß die übermütige Frage, welche V. 9 dem Gottlosen in den Mund gelegt wird, nicht מִי אֱלוֹהַּ oder wie Hiob 21, 15 מַה־שַּׁדַּי, sondern מִי יְהוָה lautet. Zunächst freilich beweist der hier vorliegende Gebrauch des Jahvenamens lediglich, wie schon V. 5 f., daß Agur sich der Religion Israels zugewendet hat. Wie kommt es aber, daß V. 5 absichtlich der allgemeinere Gottesname אֱלוֹהַּ gebraucht wird, V. 9 dagegen der Jahvename? In ersterem Zusammenhang hat es sich deutlich nur um den Abstand zwischen Gott und Mensch überhaupt und

um die Unfähigkeit des letzteren zur Erkenntnis des göttlichen Wesens gehandelt, sowie darum, daß er sich an der Offenbarung Gottes genügen lasse, während das Augenmerk nicht näher auf das Wo, Wie und Wann dieser göttlichen Offenbarung, bzw. auf den Offenbarungsgott κατ' ἐξοχήν gerichtet war. V. 9 dagegen werden wir es mit einer nicht erst von Agur geprägten stehenden Formel des höhnenden Unglaubens zu tun haben, mit dem Ausdruck einer Gesinnung, welche Agur eben als ein der eigentlichen Offenbarungsreligion Zugekehrter um so bestimmter ablehnt, mit einem Gerede, vor welchem er um so mehr zurückschreckt, als es ihm von anders gesinnten Leuten gerade wegen seiner Hinneigung zur Religion Israels schon mehr als einmal spottend wird entgegengehalten worden sein. Eventuell, d. h. bei der Annahme, daß die Agursprüche anläßlich ihrer Aufnahme ins israelitische Spruchbuch eine gewisse Überarbeitung erfahren hätten, ließe sich freilich auch denken, daß an Stelle eines ursprünglichen מִי אֱלוֹהַּ ein bei israelitischen Spöttern übliches מִי יְהוָֹה eingesetzt worden wäre. — 3) Prov. 30, 25[b] (וַיָּכִינוּ בַקַּיִץ לַחְמָם) berührt sich deutlich mit Prov. 6, 8[a] (תָּכִין בַּקַּיִץ לַחְמָהּ), wodurch eine Prioritätsfrage entsteht. Falls nun Agur sich hier von dem Verfasser der Einleitungsreden abhängig zeigte, so wäre dies eine Instanz gegen den nichtisraelitischen Ursprung seiner Sprüche. Allein die Unwahrscheinlichkeit dieser Abhängigkeit und die Wahrscheinlichkeit des umgekehrten Verhältnisses leuchtet ein. Vorerst ist zu sagen, daß der Gedanke an beiden Orten eine selbständige Richtung einschlägt, während allerdings die wenn auch vielleicht unabsichtliche und unbewußte Anlehnung des Ausdrucks der einen Stelle an denjenigen der andern nicht zu leugnen ist. Im übrigen spricht die Geschlossenheit und Originalität des Gedankens und der knappe, gedrungene Ausdruck des Agurspruches wie auch der Umstand, daß er als Tierbild- und Zahlenspruch den innern Zusammenhang mit dem sonstigen Inhalt des Kapitels wahrt, für die Priorität von Prov. 30, 24—28. Gegen

die Priorität von Prov. 6, 6—8 spricht nicht nur die breitere Anlage dieses Spruches gegenüber 30, 25, sondern auch dies, daß die verschiedenen Sprüche, zu denen er gehört, diejenigen über die Bürgschaft, über die Faulheit und über die Falschheit, ohnehin den größern Zusammenhang einer von Prov. 5—7 reichenden Warnung vor der Unzucht unterbrechen.

Erscheint also in den Proverbien die israelitische Nation keineswegs als die eigentliche Besitzerin der Weisheit und als das einzigartige Offenbarungsgebiet derselben, und findet die Willigkeit, auch außerhalb der nationalen Schranken Weisheit zu erblicken und als solche anzuerkennen, darin ihre charakteristische Ausprägung, daß man keinen Anstand nimmt, außerisraelitische Weisheitssprüche in eine israelitische Spruchsammlung aufzunehmen, so bedarf es andererseits nur etlicher Andeutungen, um den durchaus andersartigen Standpunkt Sirachs ins Licht zu setzen. Dieser läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß in seinen Augen und für seine Volksgenossen Israel als spezielle Wohnung und Offenbarungsstätte der Weisheit gilt, und daß nach ihm Weisheit im vollgültigen Sinn überhaupt nur in Israel zu finden und zu erlangen ist. Zwar schlägt der Verfasser Sir. 1, 9 f. einen Ton an, der von diesem Partikularismus frei zu sein scheint. Dort ist zunächst von der Offenbarung der Weisheit in dem ganzen weiten Bereich der Schöpfung die Rede (V. 9[c]). Hierauf hebt Ben Sira noch besonders hervor, daß die Weisheit den Menschen von Gott verliehen worden sei (V. 10[a] πᾶσα σάρξ = כָּל־בָּשָׂר wie Gen. 6, 12; Joel 3, 1). Unter diesen werden wieder die Frommen als die der Weisheit Teilhaftigen speziell erwähnt (V. 10[b]; vgl. auch Sir. 1, 14[b]; 43, 33[b]). Aber schon Sir. 1, 15 gewinnt man den Eindruck, daß der Verfasser die Weisheit innerhalb des Menschengeschlechts genauer lokalisiere, und zwar in der Art, wie dies dann Sir. 24 klar und bestimmt zum Vorschein kommt. Er sagt in jenem Vers: „Und bei den Menschen schuf sie sich einen Wohnsitz für

ewige Zeiten, und bei ihren Nachkommen wird sie beständig bleiben." Ausdrücklich und ausführlich äußert sich Ben Sira über die Frage nach der eigentlichen und bleibenden Wohnstätte der Weisheit allerdings erst Kap. 24, hier aber um so unmißverständlicher. Wir haben diese wichtige Stelle bereits pag. 124 ff. eingehend erörtert und können uns deshalb hier kurz fassen. Während nämlich die örtliche Bestimmung des Auftretens der personifizierten Weisheit Prov. 8 f. ganz allgemein gehalten ist und der Wirkungskreis ihrer Selbstoffenbarung nicht an eine einzelne Nation gebunden erscheint, indem sie vielmehr den Königen und den Gewaltigen, den Herrschern und Richtern der Erde weit und breit ihren Beistand gewährt (Prov. 8, 15 f.), den Erdkreis insgesamt sich zum Spielraum erwählt und an den Menschenkindern überhaupt ihr Entzücken hat (V. 31), kommt die Selbstmitteilung der Weisheit Sir. 24 wesentlich Israel als ihrem Schoßkinde zu gut. Zwar heißt es auch hier: „Die Wogen des Meeres und die ganze Erde und jedes Volk und jede Nation zog ich in meinen Machtbereich" (V. 6). Allein es handelt sich dabei deutlich nicht etwa um eine gleichmäßige Berücksichtigung und Begünstigung aller Völker, sondern mehr um ein dem ruhelosen Herumflattern des sein Nest aufsuchenden Vogels zu vergleichendes Hin- und Herziehen von einer Nation zur andern (V. 7), bis schließlich die Wahl auf Israel als bleibend bevorzugte Wohnstätte der Weisheit fällt (V. 8), worauf dem Verfasser in einer zu immer neuen Bildern greifenden Schilderung und Erhebung ihres herrlichen Wirkens und Wohnens inmitten seines geliebten Volkes der Mund übergeht (V. 9—17). Wie Ben Sira über das Offenbarungsgebiet der Weisheit denkt, ergibt sich ferner aus dem, was 38, 24—39, 11 über den Beruf, welcher Weisheit vermittelt, gesagt wird (vgl. pag. 127 f.). Endlich enthält auch der Abschnitt Sir. 44 ff. eine charakteristische Antwort auf die Frage: wo ist Weisheit zu finden? Achten wir speziell auf den Wink 44, 15, so lautet diese Antwort: bei den frommen Vätern Israels! (vgl. pag. 128).

Auch sonst läßt sich in der Stellung der beiden Bücher zur Heidenwelt ein starker Unterschied beobachten. In den Proverbien treffen wir nicht die Spur eines Gegensatzes zur übrigen Völkerwelt, im Gegenteil, der Unterschied zwischen Israel und den andern Nationen wird völlig ignoriert, wie folgende Stellen zeigen: Prov. 14, 34: „Gerechtigkeit bringt eine Nation empor, und der Völker Schimpf ist die Sünde.“ Hierzu bemerkt Delitzsch: „Absichtlich steht in unserm Spruch zwar לְאֻמִּים im Plural, nicht aber גּוֹי, mit dessen Plural גּוֹיִם sich zu leicht die Vorstellung des außerisraelitischen Völkertums verbindet; der Spruch meint ohne Unterschied alle Völker, auch Israel nicht ausgeschlossen.“ Auch Vatke betont den internationalen Standpunkt dieser Stelle (S. 560). Prov. 24, 24 f.: „Wer zum Schuldigen spricht: du bist im Rechte, den verwünschen Völker, verabscheuen Nationen. Aber den recht Entscheidenden geht es wohl, und über sie kommt Segnung mit Gutem.“ Prov. 29, 18: „Ohne Offenbarung verwildert ein Volk (עָם ohne Artikel); bewahrt es aber Weisung, Heil ihm.“ Auch dieser Spruch, der uns schon früher beschäftigt hat, lautet, wie das artikellose עָם zeigt, allgemein. Die Aussage erscheint deutlich als nicht auf Israel beschränkt. Sie setzt voraus, daß es auch bei andern Völkern חָזוֹן und תּוֹרָה gibt.

Ganz anders stehen die Dinge bei Ben Sira, wo nicht nur der Unterschied zwischen Israel und den Heiden, sondern zugleich ein bestimmter Gegensatz unverkennbar zu Tage tritt. Zunächst seien einige Stellen namhaft gemacht, an denen die jüdische Nation im Vergleich zu den andern kräftig hervorgehoben wird, jedoch ohne daß dabei eine polemische Spitze hervorträte. Gleich der erste Satz im Vorwort des Enkels ist in dieser Hinsicht charakteristisch. Wir hören hier, daß Israel um des Vielen und Bedeutenden willen, was man am Gesetz, an den Propheten und an den andern, die ihnen nachgefolgt seien, habe, das Lob der Bildung und Weisheit gebühre.

Ryssel bemerkt dazu: „Daß es der Übersetzer für nötig hält, ausdrücklich zu sagen, Israel verdiene um seiner Literatur willen Anerkennung, erklärt sich aus dem für den Hellenismus charakteristischen Streben, auf den Wert der biblischen Literatur gegenüber der griechischen hinzuweisen und so zugleich die Gunst der gebildeten Griechen zu gewinnen.“ Aber auch die Sprüche Ben Siras selber dienen mitunter der Hervorhebung des nationalen Vorzuges. Sir. 17, 17: „Jedem Volke bestellte er (scil. Gott) einen Führer (ἡγούμενος); aber der Anteil, den der Herr sich zueignete, ist Israel.“ Ob man hier ἡγούμενος in Anlehnung an Deut. 32, 8 (LXX) mit Fritzsche, Zöckler, Ryssel von Engelsfürsten verstehe oder, wie Edersheim will, von den menschlichen Herrschern: in beiden Fällen wird die Inferiorität der andern Völker gegenüber Israel hervorgehoben. Bezüglich der Hervorhebung der eigenen Nation Sir. 44 ff. ist speziell 44, 1 f. 9. 10—15 zu erwähnen. Hat man in den V. 3—8 besprochenen großen Männern nach Lévi und Ryssel heidnische Berühmtheiten zu erblicken, so ist V. 9, wo ihr Ruhm im Gegensatz zu demjenigen der israelitischen Väter als ein vergänglicher hingestellt wird, nur um so charakteristischer. Schließlich ist hier noch an den Lobpreis Sir. 51, 12 [1—15] und speziell an die Bedeutung zu erinnern, welche Israel in demselben zukommt. Vgl. noch Daubanton a. a. O. IV, 356—362; V, 48.

Wir finden aber bei Sirach außerdem Stellen, welche geradezu eine gegensätzliche, ablehnende Haltung gegenüber den Heiden und ihrem Wesen annehmen. Sir. 30, 19 [ab]: „Was nützt es (scil. das Opfermahl) den Götzen der Heiden, die es nicht essen und riechen können?“ Freilich ist die Echtheit dieser zwei Stichoi angefochten. Einer andern Stelle, nämlich Sir. 31 (34), 5 [a], wo Wahrsagungen, Zeichendeutungen und Träume als nichtig erklärt werden, möchten wir in diesem Zusammenhang nicht viel Gewicht beilegen, da der Verfasser damit auch

israelitische Irrwege verpönt haben kann. Höchst charakteristisch ist dagegen für das Verhältnis der Weisheit Jesu Ben Sira zu den außerisraelitischen Nationen das Gebet Sir. 33 (36), 1 ff. Gott wird angefleht, Israel zu erretten, allen Heiden aber Furcht einzujagen und seine drohende Hand über „das fremde Volk“, d. h. über die damaligen Oberherren Israels, zu schwingen, so daß sie seine Machttaten zu fühlen bekommen und die Herrlichkeit des einzig wirklichen Gottes inne werden. Der Verfasser bittet, der Herr möge seinen Zorn und Grimm über seine und Israels Feinde ausschütten und sie demütigen, er möge „das Haupt der Schläfen Moabs“ vernichten, womit unter Anlehnung an die bezügliche Weissagung Bileams über einen früheren Feind Israels in unschädlicher Weise auf den damaligen fremden Machthaber, den syrischen König, angespielt wird, worauf dann das Gebet sich noch einmal um die Erlösung und Verherrlichung des Volkes der Juden dreht und zugleich die Prärogative Israels gegenüber der Völkerwelt stark betont wird. Nicht minder bezeichnend als Sir. 33 ist aber endlich noch Sir. 50, 25 f. für die Denkweise und Haltung Ben Siras und seiner Zeitgenossen speziell gegenüber den Nachbarvölkern Israels. Dieser Spruch gegen die Edomiter, Philister und Samariter lautet auf Grund des durch die hebräischen Fragmente verbesserten Textbestandes: „Vor zwei Nationen empfindet Abscheu meine Seele, und das Dritte — nicht ist's ein Volk: die Bewohner von Seir und Philistäa und der törichte Haufe, der zu Sichem wohnt.“ Wir haben der vom Verfasser beabsichtigten Gegenüberstellung von גּוֹי und עָם, in welcher der Haß und die Verachtung des Juden gegenüber den Samaritern zum Vorschein kommt, auch in der Übersetzung Ausdruck zu geben versucht. Auch haben wir הַשְּׁלִישִׁית in der Übersetzung als beabsichtigtes Äquivalent eines Neutrums gefaßt, indem der Verfasser augenscheinlich nach einer wegwerfenden Benennung sucht und daher für das nachher genauer zu Bezeichnende zunächst einen möglichst

allgemeinen Ausdruck verwendet haben mag. Indessen halten wir es mit Ryssel und Peters auch für möglich, daß השלישית einfach Schreibfehler für הַשְּׁלִישִׁי ist.

Am Schlusse dieses Abschnittes (lit. c) angelangt fassen wir noch einmal die tiefgehende Differenz unserer beiden Bücher hinsichtlich ihrer Stellung zu der Frage nach dem Offenbarungsgebiet der Weisheit, wie auch überhaupt hinsichtlich ihrer Berücksichtigung, bzw. Betonung des Unterschiedes zwischen Israel und der Völkerwelt zusammen. Im althebräischen Spruchbuch wird auf den Unterschied zwischen Israeliten und Nichtisraeliten nicht einmal angespielt, er wird grundsätzlich ignoriert. Dementsprechend wird unbefangen vorausgesetzt und willig anerkannt, daß nicht nur in Israel, sondern auch außerhalb dieses Volkes Weisheit zu finden sei, wie denn auch die Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung der Weisheit nirgends auf Israel eingeschränkt erscheint. Dieser Standpunkt äußert sich am unverkennbarsten darin, daß geradezu außerisraelitische Spruchsammlungen in das althebräische Spruchbuch aufgenommen worden sind. Wie ganz anders steht es bei Ben Sira! Nicht nur hebt er den Vorrang Israels gegenüber den andern Völkern reichlich und kräftig hervor, sondern er gibt auch seiner Abneigung gegenüber den benachbarten heidnischen Völkern und den Samaritern unverhohlen Ausdruck. Dem entspricht wiederum, daß Israel, der Empfänger des göttlichen Gesetzes, das besondere Eigentum Jahves, der Ort ist, an welchem allein wahre Weisheit zu finden ist, da in seiner Mitte die Weisheit selber sich niedergelassen und sich geoffenbart hat. Es liegt auf der Hand, daß diese tief einschneidende und belangreiche Differenz der beiden Bücher sich nicht aus irgendwelchen subjektiven und zufälligen Verschiedenheiten der Schriftsteller, sondern lediglich durch eine zeitliche Distanz, durch eine zwischen inne liegende nicht unwesentliche historische Entwicklung

begreifen und erklären läßt. Um nur einen Punkt herauszugreifen: das Zeitalter, in welchem ein Ben Sira seinen Spruch gegen Edomiter, Philister und Samariter verfaßte, war ein anderes als dasjenige, in welchem die außerisraelitischen Sprüche Prov. 30 u. 31, 1—9, die, wenn nicht direkt edomitischer, so doch verwandter und benachbarter Herkunft waren, ins althebräische Spruchbuch aufgenommen wurden!

Anhang zum zweiten Hauptteil.

Die griechische Übersetzung der Proverbien.

Eine zusammenhängende Erörterung des ganzen weitschichtigen Problems, welches in dem eigentümlichen Verhältnis des griechischen Textes der Proverbien zum hebräischen gegeben ist, liegt nicht in unserer Absicht oder Aufgabe. Wie fähig oder unfähig der Übersetzer gewesen sei, wie der ihm vorliegende hebräische Text ausgesehen habe, wie es sich mit den Zusätzen oder Auslassungen der LXX verhalte usw.: für alle diese Fragen verweisen wir, soweit es sich um eine zusammenfassende Erörterung derselben handelt, von vornherein auf Delitzsch, Komm. S. 38—41. 540—547; De Lagarde, Anmerkungen zur griech. Übers. der Proverbien 1863; Heidenheim, Zur Textkritik der Proverbien, in Deutsche Vierteljahrsschrift für engl.-theol. Forschung und Kritik 1865, S. 395 ff., 1867, S. 51 ff. 327 ff.; Wildeboer, Komm. S. XIX—XXI; Frankenberg, Komm. S. 10—14; Müller & Kautzsch S. 70—85 u. a.

Hier ist die griechische Übersetzung des althebräischen Spruchbuches nur insoweit näher ins Auge zu fassen, als sie einen gewissen Beitrag zu unserer Gesamtuntersuchung, speziell zu deren zweitem Hauptteil, zu leisten geeignet ist. Aus der LXX ergibt sich nämlich eine nicht uninteressante Bereicherung des bisherigen Ergebnisses dieser Arbeit. Der Übersetzer hatte nicht nur mit sprachlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, sondern auch mit Rücksicht auf den Geist und Inhalt des Buches macht sich in bedeutsamer Weise ein Mangel an richtigem Verständnis bemerkbar. Beides ging natürlich mehr oder minder Hand in Hand. Auf jeden Fall aber ist es von Interesse, zu beobachten, wie der alexandrinische Übersetzer Mühe hatte, ja wie es ihm zum Teil unmöglich war, die eigentümliche Geistesrichtung des althebräischen Spruchbuches zu erfassen und ihr gerecht zu werden. Er zeigt sich als Kind seiner Zeit. In seinem Übersetzungswerk macht sich der Einfluß des hellenistisch-jüdischen Geistes geltend. Ohne den Gegenstand irgendwie er-

schöpfen zu wollen, glauben wir denselben doch wenigstens anhangsweise erörtern zu sollen.

Schon das mag beachtenswert erscheinen, daß an die Stelle der natürlichen Unbefangenheit des hebräischen Spruchbuches mitunter ein ängstlicheres, peinlicheres Wesen tritt. Prov. 5, 5 übersetzt die LXX רַגְלֶיהָ (scil. רַגְלֵי זָרָה) durch τῆς ἀφροσύνης οἱ πόδες und legt dadurch im Widerstreit mit 5, 15—20, wo der זרה das Eheweib entgegengesetzt wird, die spätere allegorische Deutung der זרה nahe (vgl. Delitzsch). Die stark sinnliche Färbung, welche der Zeichnung und Anpreisung des reinen ehelichen Glückes Prov. 5, 19[bc] anhaftet, wird durch die LXX in charakteristischer Weise verwischt (vgl. Delitzsch). — Prov. 18, 22 lautet nach dem althebräischen Text: „Hat einer ein Weib gefunden, so hat er Glück gefunden und Gunst erlangt seitens Jahves.“ Die LXX hat statt des bloßen אִשָּׁה γυναῖκα ἀγαθήν. Gegenüber dieser Verklausulierung des Spruches bei LXX bemerkt Fleischer (bei Delitzsch): „Die gnomische Kürze und Kraft verschmäht solche verwässernde Beiwörter und ängstliche Begriffsbegrenzungen.“ Wir würden freilich diesen Satz nicht tale quale auf den hebräischen Wortlaut des Spruches anwenden. Denn angenommen, schon der althebräische Text hätte ein dem ἀγαθήν entsprechendes Attribut enthalten (vgl. אֵשֶׁת־חַיִל Prov. 31, 10), so wäre ja deswegen noch kein Grund vorhanden, von verwässernden Beiwörtern und ängstlichen Begriffsbegrenzungen, die besser verschmäht worden wären, zu sprechen, wie gerade die zuletzt zitierte Stelle Prov. 31, 10 zeigt. Etwas ganz anderes ist es um die von der LXX eigens unternommene Texterweiterung. Diese bedeutet in der Tat eine ängstliche Begriffsbegrenzung gegenüber dem hebräischen Text, dessen Verfasser hier möglicherweise überhaupt nicht über den ethischen Wert oder Unwert des Weibes in diesem oder jenem konkreten Fall reflektiert, jedenfalls aber jene Beifügung nicht für nötig erachtet, sondern bewußt oder unbewußt als selbstverständlich voraussetzt, daß nicht ein gottloses, unmoralisches Weib gemeint sei. Daß die LXX ihre Einschränkung anbringen zu müssen glaubte, charakterisiert die Ängstlichkeit und Peinlichkeit des damaligen Judentums, während umgekehrt die Ruhe, mit welcher das althebräische Spruchbuch den Vers in seiner unbedingten Fassung hinstellt, ein unbefangeneres Zeitalter charakterisiert. Auch die alexandrinische Übersetzung von Prov. 30, 16[a] und 19[b] (= 24, 51 u. 54 LXX), besonders die Ersetzung des Ausdrucks בְּעַלְמָה durch das völlig unverfängliche ἐν νεότητι ist für die Befangenheit jener spätern Zeit charakteristisch.

Die griechische Übersetzung des althebräischen Spruchbuches verrät aber besonders dadurch den Geist ihrer Zeit, daß an zahlreichen Stellen der gesetzlich-jüdische Standpunkt des Autors zutage tritt. Prov. 1, 19[a] wird כָּל־בֹּצֵעַ בָּצַע durch πάντων τῶν συντελούντων τὰ ἄνομα wiedergegeben. — Prov. 4, 2 bietet LXX für das deutlich von väterlicher Ermahnung gebrauchte תּוֹרָתִי τὸν ἐμὸν νόμον. — Prov. 6, 23[a] כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר, wo תּוֹרָה den allgemeinen Sinn elterlicher,

speziell mütterlicher Unterweisung hat, wird von LXX übersetzt ὅτι λύχνος ἐντολὴ νόμου. — Prov. 10, 2 לֹא־יוֹעִילוּ אוֹצְרוֹת רֶשַׁע, LXX: οὐκ ὠφελήσουσιν θησαυροὶ ἀνόμους. Abgesehen von dem sonstigen ungenauen Charakter dieser Übersetzung wäre hier ἄδικος, κακοῦργος oder ἀσεβής anstatt ἄνομος, bzw. ἀδικία, κακουργία oder ἀσέβημα anstatt ἀνομία das genauer entsprechende Wort gewesen. — Prov. 10, 5 בֵּן מֵבִישׁ „ein schändlicher Sohn“, LXX: υἱὸς παράνομος. Hier wäre αἰσχρός oder μιαρός genauer gewesen. — Prov. 13, 14 תּוֹרַת חָכָם im Sinne von Unterweisung, Belehrung gebraucht; dagegen LXX: νόμος σοφοῦ. — Prov. 16, 29 אִישׁ חָמָס „ein Mann der Gewalttat“; LXX: ἀνὴρ παράνομος, während βίαιος, ὑβριστικός oder allenfalls noch ἄδικος nach dem griechischen Sprachgebrauch näher gelegen hätte. — Prov. 21, 24[b]: der bei LXX beliebte Ausdruck παράνομος steht hier nebst dem übrigen Teil dieser Zeile lediglich an Stelle einer richtigen Übersetzung. — Prov. 21, 27: θυσίαι ἀσεβῶν βδέλυγμα Κυρίῳ, καὶ γὰρ παρανόμως προσφέρουσιν αὐτάς. Die Wiedergabe des Ausdrucks בְזִמָּה durch παρανόμως scheint nicht nur „zu vag“ (Delitzsch) zu sein, sondern geradezu dem Gedanken des hebräischen Textes eine andere Wendung zu geben. Denn während der letztere den schlimmen Beweggrund nennt, um dessen willen der Gottlose zuweilen opfert, und der sein Opfer um so verabscheuungswürdiger macht, hat man bei LXX den Eindruck, sie erblicke die Steigerung des Greuels darin, daß die Gottlosen ihre Opfer nicht einmal nach dem gesetzlichen Ritus darbringen, was mit dem Geist des spätern Judentums nur übereinstimmen würde. — Prov. 22, 14: פִּי זָרוֹת im Sinne von „Buhldirnenmund“, LXX: στόμα παρανόμου. — Prov. 28, 4. Nach dem Bisherigen ist es nicht anders zu erwarten, als daß LXX auch hier den Ausdruck תּוֹרָה, der den Sinn von „Belehrung“, „Unterweisung“ oder allenfalls „Ermahnung“ hat (vgl. oben), durch νόμος wiedergibt, während διδαχή, παραίνεσις oder παραγγελία eher gepaßt hätte. — Prov. 28, 7 wird das in der Bedeutung väterlicher Unterweisung gebrauchte תּוֹרָה wieder durch νόμος übersetzt. — Prov. 28, 9. Auch in diesem, an den Geist der Prophetie anklingenden Spruch bietet LXX νόμος für תּוֹרָה. — Prov. 29, 18: οὐ μὴ ὑπάρξῃ ἐξηγητὴς ἔθνει παρανόμῳ, ὁ δὲ φυλάσσων τὸν νόμον μακαριστός. Dieser Spruch ist ein besonders lehrreiches Beispiel des mangelhaften Verständnisses, welches die LXX für das althebräische Spruchbuch hat, ein Beispiel für die geistige Diskrepanz und den zeitlichen Abstand zwischen dem ursprünglichen Text der Proverbien und der alexandrinischen Übersetzung. Wiewohl תּוֹרָה als Wechselbegriff zu חָזוֹן erscheint, wird es natürlich auch hier durch νόμος ersetzt. Für die erste Spruchzeile des althebräischen Textes fehlt der LXX jedes Verständnis. Was sie bietet, soll offenbar eine gewisse Antithese zu ihrer unvermeidlichen Auffassung der Aussage der zweiten Vershälfte darstellen. Die Auffindung der richtigen Spur mag ihr nicht nur dadurch erschwert worden sein, daß

sie den Ausdruck תּוֹרָה von vornherein auf den *νόμος κατ' ἐξοχήν* bezog, sondern zugleich dadurch, daß die Prophetie zur Zeit der LXX längst verstummt war, und daß die Voraussetzung des hebräischen Textes, wonach es auch bei andern Völkern חָזוֹן und entsprechende תּוֹרָה gibt, der Gedankenwelt des späteren Judentums erst recht fremd war. — Prov. 31, 26 entspricht dem תּוֹרַת חֶסֶד („liebreiche Unterweisung") nach der Meinung der hier auch sonst ungenügenden LXX der Ausdruck *ἐννόμως*!

Auch ein Teil der nichtkanonischen Sprüche der LXX trägt die Spur der nomistischen Denkweise jener Zeit an sich. Der Zusatz zu Prov. 1, 18[b] lautet: *ἡ δὲ καταστροφὴ ἀνδρῶν παρανόμων κακή.* — Die zweite Zeile des Zusatzes zu Prov. 3, 16 lautet: *νόμον δὲ καὶ ἔλεον ἐπὶ γλώσσης φορεῖ.* Die Stelle ist zugleich ein Beweis für das durchaus ungenügende Verständnis der LXX gegenüber dem Ausdruck תּוֹרָה in der alttestamentlichen Chokma. Daß der ganze Zusatz Prov. 3, 16[a] auf eine hebräische Vorlage zurückgeht, ist vor allem aus der erwähnten zweiten Zeile desselben ersichtlich. Delitzsch (Komm. S. 543) bietet für diese die Rückübersetzung תּוֹרָה וָחֶסֶד עַל־לְשׁוֹנָהּ. Da aber der ganze Zusatz und speziell die zweite Zeile sich deutlich an das anlehnt, was Prov. 31, 26 vom braven Weibe ausgesagt ist, so könnte die Zeile ursprünglich auch wörtlich wie Prov. 31, 26[b] תּוֹרַת־חֶסֶד עַל־לְשׁוֹנָהּ gelautet haben. Auf jeden Fall aber hat es sich im hebräischen Wortlaut um „liebreiche Unterweisung" gehandelt, welche sich im Munde, bzw. „auf der Zunge" der Weisheit finde. Die LXX macht daraus „Gesetz und Erbarmen". So wenig diese letztere Auffassung ins althebräische Spruchbuch hineinpaßt, so gut paßt sie natürlich in die hellenistisch-jüdische Zeit, wo, wie sich aus Ben Sira ergibt, das Gesetz die personifizierte Weisheit war. — Prov. 9, 10[c] LXX: *τὸ γὰρ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς* (= 13, 15[b] LXX). Ein Vergleich dieses Zusatzes mit dem ursprünglichen Bestand des Verses zeigt, daß hier für die LXX Gesetzeskenntnis als Parallelbegriff zur Weisheit, Gottesfurcht und Gotteserkenntnis figuriert. — Prov. 27, 21[c] LXX: *καρδία ἀνόμου ἐκζητεῖ κακά.* — Hinter Prov. 28, 10[a] bietet die LXX an Stelle der zweiten Vershälfte unseres hebräischen Textes einen eigenen Doppelzeiler über die *ἄνομοι.* — Prov. 28, 17[e] LXX: *οὐ μὴ ὑπακούσῃς ἔθνει παρανόμῳ.*

Haben wir so gesehen, daß an Stelle der offenen Natürlichkeit der alttestamentlichen Sprüche in der griechischen Übersetzung eine gewisse Befangenheit und Ängstlichkeit Platz gegriffen hat, und daß in der LXX namentlich auch ein gesetzlich-jüdischer Geist an zahlreichen Stellen bemerkbar ist, von welchem das ursprüngliche Spruchbuch sich frei hält, so wäre es auch nichts Auffälliges, wenn der jüdische Partikularismus sich in der alexandrinischen Version auch sonstwie fühlbar gemacht hätte. Es betrifft dies genauer die Versetzung von Prov. 30, 1—14 hinter 24, 22 und diejenige von Prov. 30, 15 bis 31, 9 hinter 24, 34, ferner die damit zusammenhängende absichtliche Verwischung der Überschrift Prov. 24, 23[a] und die gleichfalls damit zu-

sammenhängende Umdeutung der Verfassernamen Prov. 30, 1 u. 31, 1 nebst der sonstigen Verdeckung der ausländischen Herkunft von Prov. 30, 1—31, 9, endlich noch die Auslassung der Überschrift vor Prov. 10, 1. Unwillkürlich fragt man sich: woher kommt es, daß die LXX im Unterschied zum alttestamentlichen Spruchbuch Salomo sämtliche Proverbien zuschreiben möchte? Besonders aber fragt man sich: wozu diese ganze Szenerie zur Verwischung und Verdeckung der nichtisraelitischen Autorschaft von Prov. 30 u. 31, 1—9? Für die Beantwortung der zuerst aufgeworfenen, allgemeineren Frage gibt vielleicht die Sapientia Salomonis, welche 50—100 Jahre später als die alexandrinische Übersetzung der Proverbien verfaßt wurde, eine gewisse Richtlinie an die Hand. Ähnliche Gedanken, wie sie den Verfasser der zweifellos pseudosalomonischen Sapientia bewogen, seine Lehre dem genannten König in den Mund zu legen, mögen schon den griechischen Übersetzer der Proverbien bestimmt haben, auch diejenigen Partien des Spruchbuches, welche in dem uns vorliegenden hebräischen Text nicht Salomo zugeschrieben werden, dem letzteren zu vindizieren. Doch können wir nicht entscheiden, ob er den betreffenden Stücken dadurch ein höheres Ansehen verleihen wollte, oder ob die Tendenz mehr dahin ging, durch die Erweiterung des Umfanges der dem Salomo zugeschriebenen Spruchmenge den Ruhm des Königs zu erhöhen, oder ob ihm beiderlei vorschwebte. Dagegen wird es keine irrige Annahme sein, daß gerade die Einleitungsreden Prov. 1—9, welche im ursprünglichen hebräischen Text nicht dem Salomo zugeschrieben werden, in den Augen des jüdischen Hellenismus den wertvollsten Bestandteil des Buches bildeten, und daß man daher die salomonische Autorschaft eben dieses Abschnittes und namentlich des 8. und 9. Kapitels mit ihrer Personifikation der Weisheit nicht gern missen wollte. Was nun noch die Frage wegen Prov. 30 u. 31, 1—9 anbelangt, so können wir uns im Blick auf den bereits dargelegten Unterschied zwischen der Geistesrichtung des kanonischen Spruchbuches und derjenigen der alexandrinischen Version, wie auch angesichts des sowohl im Sirachbuch als in der Sapientia herrschenden jüdischen Partikularismus kaum des Eindrucks erwehren, daß der griechische Übersetzer der Proverbien, bzw. der Rezensent des der LXX zugrunde liegenden hebräischen Textes für die Möglichkeit und die Beweggründe der Aufnahme nichtisraelitischer Spruchsammlungen in das salomonische Spruchbuch kein Verständnis mehr hatte.

Die griechische Übersetzung der Proverbien dürfte nicht lange nach Sirach entstanden sein. Inwieweit der Unterschied zwischen dem ursprünglichen hebräischen Text und der alexandrinischen Version auf Rechnung des griechischen Übersetzers oder auf Rechnung der ihm vorliegenden Rezension des hebräischen Textes zu setzen ist, kommt für unsere Untersuchung auf dasselbe heraus. Genug, das Spruchbuch der LXX verrät mit ziemlicher Deutlichkeit, von was für einer Geistesrichtung ein im Zeitalter Ben Siras entstandenes „salomonisches" Spruchbuch beseelt gewesen wäre, und gestattet den Schluß auf einen erheblichen zeitlichen Abstand zwischen der griechischen Übersetzung und dem ursprünglichen hebräischen Textbestand, der eben von jener Geistesrichtung noch frei ist. Zugleich enthält die griechische

Version vermöge ihrer geistigen Verwandtschaft mit dem Sirachbuch, in dessen zeitliche Nähe sie gehört, eine gewisse Bestätigung dafür, daß das letztere mit seinem nomistisch-partikularistischen Charakter nicht etwa eine aus der Subjektivität des Schriftstellers oder irgend welchen Zufälligkeiten zu erklärende Ausnahme bildete, sondern wirklich den jüdischen Geist seiner Zeit überhaupt widerspiegelt. Endlich ist noch auf den Unterschied aufmerksam zu machen, der darin liegt, daß der griechische Übersetzer der Proverbien dieselben in Bausch und Bogen dem König Salomo zuschreiben möchte, während der Herausgeber des kanonischen Spruchbuches dies nicht tut. Dem ersteren sind die verschiedenen Überschriften des Buches betreffs der Herkunft seiner einzelnen Teile unbequem. Er entfernt oder verschleiert sie daher kurzerhand, um alles ein und demselben Verfasser zuweisen zu können. Die uns vorliegende hebräische Fassung der Proverbien dagegen gibt sich nach ihren verschiedenen Einschnitten und den entsprechenden Überschriften deutlich als das Werk einer Mehrheit von Verfassern, die außerdem nicht einmal derselben Zeit angehört zu haben brauchen, und diese Verschiedenheit der Verfasser wird durch Form und Inhalt der einzelnen Abschnitte anerkanntermaßen bestätigt. Sollte dieser Unterschied zwischen der Firma des hebräischen und derjenigen des griechischen Spruchbuches nicht Beachtung verdienen? Liegt nicht in der Tatsache, daß die Angaben und Andeutungen, welche das althebräische Spruchbuch hinsichtlich seiner Herkunft gewährt, unstreitig einen relativ zuverlässigeren Eindruck machen, als die ohne Zweifel ungenaue Firma der alexandrinischen Version es tut, ein Wink, jene Angaben nicht von vornherein als wertlos zu behandeln, sondern sie einer ernsten Prüfung würdig zu halten?

Dritter Hauptteil.

Das Verhältnis der beiden Bücher zur nationalen Literatur.

Wir treten nunmehr an die wichtige Frage heran, inwieweit in den Proverbien und bei Ben Sira Beziehungen zu der sonstigen hebräischen Literatur zu beobachten seien, ob überhaupt die letztere in jenen beiden Büchern vorausgesetzt, berücksichtigt oder benutzt werde, in welchem Umfang und in welcher Weise dies der Fall sei, und was für ein Unterschied endlich in dieser Hinsicht zwischen dem althebräischen Spruchbuch und den Sprüchen Jesu Ben Sira zu Tage trete. Es wird sich dabei zunächst um die Frage handeln, ob in den Proverbien oder bei Sirach auf die nationale Literatur als solche, sei's auf ihren Allgemeinbestand, sei's auf einzelne Stücke, direkt oder indirekt Bezug genommen sei. Sodann wird zu erörtern sein, inwiefern in unsern beiden Büchern auch ohne eine eigentliche Bezugnahme auf die sonstige hebräische Literatur doch gewisse Beziehungen zu einzelnen Stellen der letzteren vorliegen. Ob dann diese Zusammenhänge auf eine bewußte Berücksichtigung, event. Benutzung der nationalen Literatur hinauslaufen, oder ob man es mit bloßen verwandtschaftlichen Anklängen sachlicher oder formeller Natur zu tun habe, bleibt der Besprechung des einzelnen Falles vorbehalten. Das spezielle Verhältnis Ben Siras zu den Proverbien werden wir um seiner Wichtigkeit willen in einem besonderen Kapitel erörtern.

Erstes Kapitel.

Die Bezugnahme auf die nationale Literatur als solche.

In den *Proverbien* findet sich eine eigentliche Bezugnahme auf diese oder jene Partie der sonstigen hebräischen Literatur schlechterdings nirgends. Daß der Ausdruck תּוֹרָה im Spruchbuch nicht *die* Thora, nicht das jüdische Gesetzbuch, sondern überhaupt „Belehrung“, „Weisung“, „Ermahnung“ bezeichnet, ist bereits pag. 98—102 ausführlich dargelegt worden. Im übrigen kommen hier noch Prov. 13, 13ª und 16, 20ª in Frage. *Wildeboer* bemerkt zu letzterer Stelle: man sehe, daß Israel ein „Volk des Buches“ geworden sei; unser Dichter kenne das prophetische Wort nur als geschriebenes, nicht als gesprochenes, und vor allem denke er an die Thora. Sehen wir uns die beiden genannten Stellen an. Prov. 13, 13ª: בָּז לְדָבָר יֵחָבֶל לוֹ „Wer das Wort verachtet, muß ihm dafür haften.“ Prov. 16, 20ª: מַשְׂכִּיל עַל־דָּבָר יִמְצָא־טוֹב „Wer auf das Wort achtet, findet Glück.“ Nun bedeutet דָּבָר ohne Zweifel beidemal nicht zuletzt auch das geoffenbarte göttliche Wort, wie schon der jeweilige zweite Stichos zeigt (vgl. auch *Delitzsch* zu 13, 13). Allein nichts deutet darauf hin, daß es sich um ein literarisch fixiertes Wort — sei es die Thora, seien es andere heilige Schriften Israels — handle. Ein דְּבַר יְהוָֹה gab es in Israel, seitdem es Propheten gab (vgl. 1. Sam. 3, 21; Hos. 1, 1). Wir vermögen daher an den in Frage kommenden Stellen keine Bezugnahme auf die heilige Literatur Israels zu erkennen, auch keinen bestimmten Hinweis auf das Gesetzbuch, in welchem Falle es zum wenigsten wie Neh. 8, 13 (vgl. 8, 3) דִּבְרֵי הַתּוֹרָה oder noch bestimmter wie 2. Reg. 22, 11 דִּבְרֵי סֵפֶר הַתּוֹרָה heißen müßte. Es ist vielmehr, allgemein gesprochen, das sittlich-religiös belehrende und ermahnende Wort überhaupt gemeint, welches hier allerdings vor allem als *göttliches* Wort zu verstehen sein

wird, jedoch ohne daß ein bestimmter Nachdruck auf den speziell israelitischen Offenbarungsbesitz oder vollends auf dessen schriftliche Ausprägung gelegt wäre. Auch **Baudissin** hält dafür, es sei nicht notwendig, mit Wildeboer an das geschriebene Wort der Propheten oder das Gesetz zu denken, wahrscheinlich sei nicht einmal unmittelbar das Wort Gottes gemeint, sondern eher die Lehre der Weisen (S. 724).

Im Unterschied vom althebräischen Spruchbuch fehlt es bei **Ben Sira** nicht an direkten und indirekten Bezugnahmen auf den Bestand einer nationalen Literatur oder auf Teile derselben. Nicht erst der Enkel unterscheidet „das Gesetz, die Propheten und die andern, die ihnen nachgefolgt sind,“ sondern schon sein Großvater Jesus selber hat sich in hervorragendem Maße „**dem Lesen des Gesetzes, der Propheten und der andern Bücher der Vorfahren** (*εἴς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν*) gewidmet.“ Diese Dreiteilung bezieht sich unverkennbar auf die damals, d. h. zu den Zeiten Ben Siras vorhandene und mit einer gewissen Sanktion versehene Literatur Israels. Für eine ungezwungene Exegese wird sich als nächstliegende Annahme ergeben, daß unter dem *νόμος* das Fünfbuch der תּוֹרָה, unter den *προφῆται* die נְבִיאִים, und zwar sowohl die רִאשֹׁנִים als die אַחֲרֹנִים, unter den *ἄλλα πάτρια βιβλία* endlich die כְּתוּבִים im Umfang ihres damaligen Bestandes zu verstehen sein dürften. Während aber die Bezeichnungen *ὁ νόμος* und *οἱ προφῆται* zu keinem Zweifel an der Identität dieser Schriften mit der תורה und den נביאים, wie sie uns vorliegen, Anlaß geben, ist aus dem Vorwort noch nicht zu entscheiden, inwieweit die *ἄλλα πάτρια βιβλία* dem Umfang der uns vorliegenden כתובים entsprechen. Hierüber wird vielmehr die Detailuntersuchung nähere Auskunft zu geben haben.

Eine indirekte, sinnbildliche Bezugnahme auf die Literatur Israels im allgemeinen mag sodann Sir. 24, 30 f. und 36, 16[a]; 30, 25[a] vorliegen. Auch die Erwähnung des סוֹפֵר Sir. 38, 24[a]

setzt den Bestand einer anerkannten, sanktionierten religiösen Literatur, eines heiligen Schrifttums voraus, welches bereits zu einem gewissen Abschluß gelangt und Gegenstand gelehrter Forschung und Auslegung ist. Ebenso deuten vielleicht die dem gleichen Zusammenhang angehörenden Stellen Sir. 38, 24; 39, 1. 3, die vom Nachdenken über das Gesetz des Höchsten, von der Beschäftigung mit den Weissagungen und von der Erforschung der Weisheit der Altvordern, bzw. des verborgenen Sinnes der Gleichnisse und der Rätsel der Sprüche handeln, ihrerseits die im Vorwort vorausgesetzte Dreiteilung des heiligen Schrifttums an. Eine direkte Bezugnahme auf das Vorhandensein einer heiligen Literatur erblicken wir auch Sir. 48, 10: הכתוב וגו' „der du, wie geschrieben steht," usw. Hier liegt ein eigentliches, formell eingeführtes Zitat aus Mal. 3, 23 f. vor uns, welches an die jüdische Zitationsweise zur Zeit Jesu erinnert. Ben Sira kennt bereits eine „Schrift" *κατ᾽ ἐξοχήν* im Sinne einer verbindlichen, autoritativen Norm für das religiöse Glauben, Hoffen und Handeln.

Auf den sanktionierten Pentateuch nimmt Sir. 24, 23 Bezug, wo es heißt: „Dies alles gilt vom Buch des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetz, das Moses uns anbefohlen hat." — Sir. 46—49 liegt zwar keine ausdrückliche Bezugnahme auf das Schrifttum der prophetae priores als solches vor. Dagegen geht aus dem Inhalt jener Kapitel und speziell auch aus der Gliederung dieses Inhaltes deutlich hervor, daß dem Verfasser die genannten historischen Schriften in ihrer kanonischen Reihenfolge vorgeschwebt oder vorgelegen haben, und insofern bilden die Kapitel allerdings eine Bestätigung für die Annahme, daß unter den *προφῆται*, die Ben Sira nach dem Vorwort gelesen, auch die נְבִיאִים רִאשֹׁנִים gemeint seien (vgl. die spätere Detailerörterung). Daß ferner an der eben erwähnten Stelle des Vorworts auch die prophetae posteriores vollzählig mit inbegriffen seien, wird durch die Reihenfolge des Inhaltes von

Sir. 48, 22—25; 49, 7. 8. 10 bestätigt. Was speziell das Jesajabuch anbelangt, so ergibt sich aus Sir. 48, 24 f., wo zwar nicht expressis verbis, aber doch der Sache nach eine zusammenfassende Bezugnahme auf Jes. 40—66 vorliegen dürfte, daß auch dieser Teil des Buches zu dem prophetischen Kanon, welchen der Verfasser kannte, gehörte (vgl. Ryssel z. St.; Strack PRE.[3] IX, 749 und die spätere Einzeluntersuchung). Sir. 49, 10 findet sich eine direkte Bezugnahme auf das Dodekapropheton. Die ebenfalls ausdrückliche Bezugnahme auf das Maleachibuch wurde schon erörtert.

Was für Bestandteile der כְּתוּבִים endlich Ben Sira vor sich gehabt hat, wenn er „sich der Lektüre der ἄλλα πάτρια βιβλία widmete," wird, wie bereits angedeutet, vorzugsweise die Detailuntersuchung zu ermitteln haben. Daß er gerade solche Bücher, die im Hagiographenkanon in vorderster Reihe stehen, nicht gekannt haben sollte, ist freilich von vornherein unwahrscheinlich. Wenn auch Sir. 47, 8 ff. nicht als eine ausdrückliche Bezugnahme auf Psalmensammlungen betrachtet werden darf, so wird es doch auf Lieder gehen, die Davids Namen trugen und sich zu liturgischer Verwendung eigneten (vgl. übrigens hinsichtlich der Bekanntschaft Sirachs mit den Psalmen im allgemeinen Cornill S. 219 f., Halévy a. a. O. S. 69, Bäthgen a. a. O. S. XXVIII und Baudissin S. 652. 670). Ob Ben Sira auf die Proverbien im ganzen Bezug nahm, werden wir im vierten Kapitel untersuchen. Im übrigen ist bezüglich des Verhältnisses des Verfassers zum alttestamentlichen Kanon im allgemeinen noch auf Fritzsche, Kommentar zum Prolog des Enkels, König, Einl. S. 442, Bäthgen a. a. O. S. XXVI—XXVIII, Lévi, l'Eccl. 1898 p. XXXI f., Ryssel zum Prolog, Strack a. a. O. und Schlatter Geschichte S. 47 zu verweisen.

Zweites Kapitel.

Das Verhältnis der Proverbien zur nationalen Literatur im einzelnen: Anlehnungen oder Anklänge in dieser oder jener Richtung.

Wenn das althebräische Spruchbuch, wie wir sahen, im Unterschied von Ben Sira keine Bezugnahme auf die sonstige hebräische Literatur als solche enthält, so berechtigt dieser Umstand selbstverständlich noch nicht zu dem Schlusse, als gehöre es in die Anfangszeit der israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte. Liegt es doch nahe, jene Erscheinung als ein Analogon zu dem auch anderweitig beobachteten Absehen unseres Buches vom spezifisch nationalen Moment aufzufassen und zu sagen: Die Spruchdichter fühlten sich vermöge der eigenartigen Richtung und Aufgabe der althebräischen Chokma nicht veranlaßt, andere Erzeugnisse ihrer nationalen Literatur ausdrücklich zu erwähnen. Im übrigen erheischt aber gerade der Unterschied zu Ben Sira doch eine gewisse Erklärung. Wir haben im dritten Kapitel des ersten Hauptteils dieser Arbeit einen Unterschied zwischen den beiden Büchern dargelegt, mit welchem der vorliegende innerlich zusammenhängt. Angesichts dieses einheitlichen Unterschiedes wird es nicht wohl angehen, die Proverbien in das Zeitalter Ben Siras hinunterzurücken. Bedenkt man, daß jene ihren wesentlichen Bestandteilen nach nicht sowohl einen epigonenhaften, als vielmehr einen klassischen Geist atmen, so wird man auch nicht umhin können, den im vorigen Kapitel hervorgehobenen Unterschied wenigstens teilweise damit in Zusammenhang zu bringen, daß in der Entstehungszeit der Proverbien die sonstige althebräische Literatur noch nicht jenes Stadium der Abgeschlossenheit und jene das sittlich-religiöse Leben des Volkes normierende Sanktion erlangt hatte wie zur Zeit Sirachs, sondern daß damals die Entwicklung und Entfaltung der genannten Literatur noch eine erheblich

flüssigere und blühendere und von einem irgendwie abgegrenzten und allgemeiner Anerkennung sich erfreuenden heiligen Schrifttum nach Art des Sirachschen Zeitalters entfernt noch nicht die Rede war.

Es ist nun aber nicht gesagt, daß überhaupt keine Beziehungen zwischen dem Spruchbuch und der sonstigen althebräischen Literatur vorliegen. Wir werden im Gegenteil alsbald zu zeigen haben, daß mancherlei Berührungen nachzuweisen sind, seien es nun deutliche Zusammenhänge, welche ein Abhängigkeitsverhältnis in der einen oder andern Richtung wahrscheinlich machen, seien es mehr nur Zusammenklänge und Anklänge, welche weiter nichts als eine materielle oder formelle Verwandtschaft bekunden. Nur ist es im einzelnen Fall oft recht schwer, zu sagen, ob es sich um eine Anlehnung in dieser oder jener Richtung oder nur um einen verwandtschaftlichen Anklang handle. „Gleichzeitigkeit der Abfassung von Büchern verwandter Art erklärt hinlänglich Ähnlichkeiten des Ausdrucks," sagt Vatke (S. 564), wobei er speziell die Beziehungen zwischen den Proverbien und Hiob im Auge hat. Außerdem aber gibt uns das alttestamentliche Spruchbuch im ganzen keine Veranlassung, bei deutlichen Beziehungen zwischen ihm und andern israelitischen Geisteserzeugnissen die Priorität von vornherein nicht bei ihm, sondern auf der andern Seite zu suchen. Der jeweilige Entscheid müßte vielmehr, falls ein solcher überhaupt immer möglich wäre, im Blick auf den speziellen Fall getroffen werden.

a) Beziehungen zwischen den Proverbien und dem Pentateuch.

Das Bild vom Lebensbaum (עֵץ חַיִּים) Prov. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4 erinnert an Gen. 2 und 3, braucht aber nicht literarische Berührung zu involvieren, sondern mag gemeinsam mit dem an letzterem Orte verwandten Ausdruck aus dem mündlichen Gebrauch stammen (vgl. noch Kuenen S. 84).

Prov. 25, 18[b] erinnert deutlich an Ex. 20, 16. Ob indessen direkte literarische Abhängigkeit unserer Stelle von Ex. 20 angenommen werden muß, ist sehr fraglich, da das betreffende Gebot wohl schon Gemeingut des Volkes war, als der Spruch entstand.

Der Ausdruck הָלַךְ רָכִיל „als Verleumder herumgehen“ Prov. 11, 13; 20, 19 findet sich auch Lev. 19, 16; Jer. 6, 28; 9, 3. Die Anklänge erklären sich aber völlig aus gemeinsamem Sprachgebrauch. Es ist keine Abhängigkeit nach der einen oder andern Seite hin ersichtlich.

Prov. 28, 8 erinnert dem Ausdruck nach lebhaft an Lev. 25, 36 f., wenn auch der Gedanke an beiden Orten seine Eigentümlichkeit bewahrt. Falls hier, was zwar fraglich bleibt, ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis vorliegen sollte, so dürfte die Priorität auf Seiten der Gesetzesstelle zu suchen sein, welche zum ältesten Material des „Heiligkeitsgesetzes“ gehört (vgl. Dillmann, Exodus und Levitikus, 3. Aufl. S. 583).

Prov. 29, 24[b] (אָלָה יִשְׁמַע וְלֹא יַגִּיד) haben wir eine sprachliche und sachliche Berührung mit Lev. 5, 1. Ohne Zweifel handelt es sich hier um einen alten Rechtsbrauch und um eine alte Vorschrift. Aber die literarische Abhängigkeits- und Prioritätsfrage zwischen beiden Stellen wird schwer zu entscheiden sein.

Ob Prov. 1, 12, wie Delitzsch will, eine Anspielung auf das Geschick der Rotte Korah Num. 16, 30. 33 sei, lassen wir dahingestellt. Eine bewußte Beziehung auf diesen Gegenstand ist nicht nachzuweisen. — Über das Verwandtschaftsverhältnis von Prov. 30, 1 נְאֻם הַגֶּבֶר und Num. 24, 3. 15 wurde schon gesprochen (pag. 152 f.). Falls ein direkter literarischer Zusammenhang zwischen beiden Stellen zu konstatieren sein sollte, so wäre selbstverständlich die Priorität auf seiten der Bileamssprüche zu suchen. Doch halten wir eine derartige Abhängigkeit nicht für wahrscheinlich.

Zahlreicher und intimer als bei den bisher genannten Büchern des Pentateuch sind die Beziehungen zwischen den Proverbien und dem Deuteronomium. Speziell handelt es sich hier um eine gewisse geistige und formelle Verwandtschaft zwischen Prov. 1—9 als Ganzem und zwischen dem paränetischen Stück Deut. 6—11. Zunächst sei auf die pag. 14 verzeichnete Literatur zu diesem Gegenstand hingewiesen. Bei aller Würdigung dessen, was Delitzsch im Kommentar zu den Sprüchen S. 4 f. über die Einheit von Prov. 1—9 sagt, haben wir im Verlauf unserer Untersuchung doch wiederholt den Eindruck bekommen, daß diese Einleitungsreden zwar eine redaktionelle Einheit nicht verleugnen, daß aber gewisse Bestandteile derselben, nämlich die in Kap. 5—7 enthaltenen Warnungen vor Unzucht und Ehebruch, vor Bürgschaft, Faulheit und Falschheit wenigstens teilweise älteren Datums als die übrigen Bestandteile von Prov. 1—9 seien, auf jeden Fall aber den von Prov. 22, 17 bis zum Schlusse reichenden Sprüchen zeitlich nicht gar ferne stehen und vielleicht nur ihrer jetzigen Gestalt und Umgebung nach vom Verfasser der Einleitungsreden stammen dürften. Dabei leiten uns weniger formelle Bedenken, wie z. B. der Umstand, daß die Warnung vor Unzucht und Ehebruch ihrerseits wieder durch diejenige vor Bürgschaft, Faulheit und Falschheit sichtlich unterbrochen wird,[1]) als vielmehr materielle Erwägungen. Speziell ist es die Tatsache, daß die Prov. 7, 14 ff. vorausgesetzte ungebundene Opfersitte der Vorschrift Deut. 12, 5 ff. wiederspricht, wie pag. 79 f. gezeigt worden ist, und also jene nächtliche Beobachtung doch wohl vor der Promulgation des deuteronomischen Gesetzes stattgefunden hat, während im übrigen Prov. 1—9 mit den deuteronomischen Mahnreden Kap. 6—11, die niemand für älter als Deut. 12 halten wird, in manchen Punkten verwandt ist, wie bereits angedeutet wurde und sogleich genauer erörtert werden soll.

[1]) Formelle Bedenken gegen die Einheit von Prov. 1—9 äußert namentlich Bertheau SBL. V, 370 f.

Freilich haben wir es bei diesen Beziehungen zwischen Prov. 1—9 und Deut. 6—11 nicht mit einem eigentlichen Abhängigkeitsverhältnis zu tun, sondern mit einer geistigen und formalen Ähnlichkeit, welche eine gewisse verwandtschaftliche Ebenbürtigkeit nicht ausschließt, und welche ihre Erklärung in erster Linie in einer analogen Methode, in zweiter Linie in einer zeitlichen Verwandtschaft der beiden Stücke finden dürfte. Man vergleiche Prov. 1, 8; 3, 1—3. 12. 21 f.; 4, 1. 10; 6, 20—22; 7, 3 einerseits und Deut. 6, 2. 4—9; 8, 5; 11, 18—21 andererseits. Der sachliche Zweck bleibt beiderseits ein verschiedener. Dem charakteristischen Unterschied des Inhaltes von Deut. 12 ff. und Prov. 10 ff. wird in den entsprechenden einleitenden Mahnreden Rechnung getragen. Der Verfasser von Deut. 6—11 möchte dem Leser das mosaische Gesetz, derjenige von Prov. 1—9 seinem Jünger die salomonische Weisheit anempfehlen. Ähnlich ist dagegen der warme, herzliche Ton, welcher beiderseits angeschlagen wird. Hier wie dort macht sich der Einfluß der prophetischen Beredsamkeit geltend (vgl. Nowack S. XXXII). Aber ob auch in dem beiderseitigen Ton eine innige Berührung unverkennbar ist, so bewahrt doch auch die Form hüben und drüben ihre Selbständigkeit. Wohl klingen gewisse Bildreden sehr ähnlich, und doch verrät der Ausdruck an den genannten Stellen nirgends eine direkte Abhängigkeit in dieser oder jener Richtung. Speziell läßt sich sagen, daß die betreffenden Bildreden des Spruchbuches sich zum mindesten ebenso natürlich und ungezwungen ausnehmen wie diejenigen des Deuteronomiums.

Im übrigen sind noch folgende Berührungen zwischen den Proverbien und dem Deuteronomium zu erwähnen. Prov. 20, 10 (vgl. auch V. 23[a]) erinnert deutlich an Deut. 25, 13. 14. 16. Ein Zusammenhang zwischen beiden Stellen ist unstreitig vorhanden, fraglich dagegen, ob und in welcher Richtung eine literarische Anlehnung anzunehmen sei. Verordnungen über Maß

und Gewicht sind alten Ursprungs, wenn auch ihre Formulierung je und je erneuert werden mochte. Auch spricht die im Vergleich zu Deut. 25, 13 ff. knappere und gedrungenere Fassung von Prov. 20, 10 nicht gerade dafür, daß der Spruch lediglich ein Widerhall jener Gesetzesstelle sei. — Das Verbot des Verrückens von Marksteinen, welches Prov. 22, 28 und 23, 10 vorliegt, findet sich auch Deut. 19, 14; 27, 17 und ist Hos. 5, 10 vorausgesetzt. Derartige Vorschriften gehören selbstverständlich zu den Grundordnungen des israelitischen Volkslebens seit seiner Ansiedelung in Kanaan. Da der hebräische Wortlaut der zitierten Sprüche und Gesetzesstellen auf beiden Seiten seine Eigentümlichkeit bewahrt, soweit die Selbigkeit des Gegenstandes dies überhaupt gestattet, so wird schwerlich literarische Abhängigkeit in der einen oder andern Richtung konstatiert werden können (anders Wildeboer zu Prov. 22, 28). — Prov. 30, 4: מִי עָלָה־שָׁמַיִם וַיֵּרַד. Diese Frage, welche die Beschränktheit des natürlichen menschlichen Erkennens betont, hat, soweit es sich um den Ausdruck handelt, eine auffallende, dem Zusammenhang von Deut. 30, 11—14 angehörige Parallele. An letzterer Stelle wird hervorgehoben, wie Jahve seinem Volke das Verständnis und die Annahme seiner Gebote nicht schwer gemacht habe, und wie es dazu keines himmelhoch empordringenden Forschens und Vermögens bedürfe. In diesem Zusammenhange nun heißt es unter anderm, Israel habe hinsichtlich des göttlichen Gebotes nicht nötig zu fragen: מִי יַעֲלֶה־לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ (Deut. 30, 12). Die sprachliche Berührung dieser Stelle mit Prov. 30, 4 beruht schwerlich auf reinem Zufall. Zwar wird man schon deswegen an keine absichtliche Anspielung des Verfassers der Deuteronomiumstelle auf jene Frage Agurs zu denken haben, weil es sich um zwei verschiedenartige Fälle handelt. Prov. 30, 4 wird die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens an sich zur Erforschung des göttlichen Wesens betont (vgl. Hiob 11, 8), während Deut. 30, 11—14 von der Möglichkeit,

bzw. Leichtigkeit der Erkenntnis und Annahme des Israel gegebenen göttlichen Gebotes die Rede ist. Dagegen möchten wir die Annahme nicht von der Hand weisen, daß der Verfasser von Deut. 30, 12 die von ihm für unnötig erklärte Frage unter dem Einfluß seiner Bekanntschaft mit den betreffenden Worten Agurs formuliert habe. Allerdings würde dies eine verhältnismäßig frühe Entstehungszeit der Agursprüche in sich schließen, besonders wenn man Deut. 30, 11 ff. mit Öttli (Kommentar S. 11), Driver (S. 71) u. a. nicht dem Deuteronomisten, sondern dem Deuteronomiker zuschreibt und also mit dem ursprünglichen Deuteronomium spätestens zwischen Hiskia und Josia verfaßt sein läßt. Indessen hat sich uns schon pag. 152. 158 f. der Gedanke an diesen verhältnismäßig frühen Ursprung der Agursprüche nahegelegt. — Prov. 30, 6[a] אַל־תּוֹסְףְּ עַל־דְּבָרָיו klingt deutlich an den Geist und die Form der Ermahnungen Deut. 4, 2; 13, 1 an und setzt in anscheinendem Widerspruch zu dem soeben Bemerkten eine gewisse Bekanntschaft mit dem Inhalt des Deuteronomiums und eo ipso die Priorität des letzteren gegenüber Prov. 30, 6 voraus. Denn es ist von vornherein undenkbar, daß die Agursprüche, sofern sie ausländischer Herkunft sind, den Anstoß zu jenen Ermahnungen des gut theokratischen Deuteronomiums gegeben haben sollten. Der Widerspruch löst sich aber leicht. Nachdem wir schon im Bisherigen die Eventualität einer ergänzenden Überarbeitung der Agursprüche von seiten eines hebräischen Redaktors anläßlich ihrer Aufnahme ins israelitische Spruchbuch ins Auge gefaßt haben, wobei speziell V. 5 f. in Betracht kamen (vgl. pag. 146 f. 154. 160), gestaltet sich nun diese Möglichkeit zur höchsten Wahrscheinlichkeit. Kann einerseits die Originalität und Priorität von Prov. 30, 4 gegenüber Deut. 30, 12 nicht wohl bestritten werden und ist andererseits der sekundäre Charakter von Prov. 30, 6[a] gegenüber Deut. 4, 2; 13, 1 nicht minder einleuchtend, so löst sich die Schwierigkeit am einfachsten bei der Annahme, daß zwar der Verfasser von Deut. 30, 11—14

die Agursprüche in ihrer ursprünglichen Gestalt bereits kannte, daß dagegen die Überarbeitung derselben erst nach der Abfassung des ursprünglichen Deuteronomiums, zu welchem wir nicht nur 13, 1, sondern mit Oettli (a. a. O. S. 8—10) und Driver (a. a. O.) auch 4, 2 zählen, stattfand. Schließlich sei in Bezug auf sprachliche Anklänge zwischen Spruchbuch und Deuteronomium noch bemerkt, daß die Verbindung תּוֹעֲבַת יְהוָֹה, die Prov. 3, 32; 11, 1. 20; 15, 8; 16, 5; 17, 15; 20, 10 vorkommt, auch im Deut. nicht selten ist (vgl. 12, 31; 17, 1; 18, 12; 22, 5; 23, 19; 25, 16; 27, 15), und daß die juridische Redensart הַכִּיר פָּנִים Prov. 24, 23; 28, 21 auch Deut. 1, 17; 16, 19 gebraucht wird.

b) Berührungen zwischen dem Spruchbuch und den Propheten.

Literarische Beziehungen zwischen den Proverbien und den prophetae priores sind keine vorhanden, denn die sachlichen Parallelen Prov. 15, 8; 1. Sam. 15, 22 und Prov. 20, 9; 1. Reg. 8, 46 fallen hier nicht in Betracht. Auch die literarischen Berührungen zwischen dem althebräischen Spruchbuch und den prophetae posteriores sind verhältnismäßig selten, und noch seltener läßt sich ein direktes literarisches Abhängigkeitsverhältnis nachweisen. Verschiedene Berührungen mit Jesaja, eine solche mit Jeremia und eine mit Deuterojesaia: das ist alles. Prov 1, 16 ist mit Nowack, Kamphausen, Kuenen, Wildeboer, Strack, Müller & Kautzsch nach LXX Vat. als eine aus Jes. 59, 7 hier eingetragene Glosse von vornherein auszuscheiden und fällt daher nicht weiter in Betracht.

Prov. 3, 7 wird nicht ohne den Einfluß von Jes. 5, 21 entstanden sein (vgl. auch Wildeboer zur St.). — Prov. 12, 14 findet in Jes. 3, 10 f. einen prophetischen Widerhall, jedoch ohne daß von einer literarischen Anlehnung der Prophetenstelle an den Spruch zu reden wäre. Ebensowenig aber läßt ein

unbefangener Vergleich den Eindruck einer Abhängigkeit in umgekehrter Richtung aufkommen. — Prov. 17, 15 erinnert deutlich an Jes. 5, 23. So unverkennbar indessen Geist und Inhalt der beiden Stellen sich berühren, so wenig ist ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen zu erweisen. — Dasselbe, was von der eben erwähnten Parallele zu sagen war, gilt auch von Prov. 23, 30ª und Jes. 5, 11ᵇ, sowie von Prov. 23, 30ᵇ und Jes. 5, 22.

Prov. 3, 3ᶜ כָּתְבֵם עַל־לוּחַ לִבֶּךָ (= Prov. 7, 3ᵇ) erinnert an Jer. 31, 33. Nimmt man noch den Wunsch Deut. 5, 26 hinzu, so läßt sich eine gewisse Verwandtschaft des Gedankenkreises an allen drei Stellen unschwer erkennen. Bei den beiden ersteren macht sich auch eine Verwandtschaft im Ausdruck bemerkbar. Ein literarischer Zusammenhang zwischen beiden muß dagegen dahingestellt bleiben. Immerhin wird man sagen können, daß dasjenige, was Deut. 5, 26 als Wunsch in Jahves Mund erscheint, Prov. 3, 3ᶜ und 7, 3ᵇ in Gestalt einer Ermahnung auftritt und Jer. 31, 33 die Form einer göttlichen Verheißung gewinnt, wobei aber keine Notwendigkeit vorliegt, die Begriffe תּוֹרָה und מִצְוָה überall in der nämlichen Ausdehnung oder Einschränkung zu fassen.

Prov. 6, 17ᶜ. 18 und Jes. 59, 7 weisen auch im sprachlichen Ausdruck so enge Berührungen auf, daß die Annahme einer Anlehnung der einen Stelle an die andere sich aufdrängt. Aber auf welcher Seite ist die Abhängigkeit zu suchen? Delitzsch erblickt in Jes. 59, 7 einen prophetischen Nachhall zu Prov. 6, 17ᶜ. 18. In der Tat spricht für dieses Verhältnis ein Vergleich zwischen der abgemessenen Form des Zahlenspruches, welchem Prov. 6, 17ᶜ. 18 angehört, und zwischen dem weitläufigeren Redefluß, in welchem Jes. 59 Israels Sünde geschildert wird, und in welchem auch sonst Erinnerungen an ältere Stellen wie Jes. 1, 15 (Schluß), Ps. 5; 9; 10 unterlaufen mögen.

Die Sachparallele Prov. 22, 28; 23, 10 f. und Hos. 5, 10 involviert keinerlei literarische Beziehungen und fällt daher hier außer Betracht.

c) Die Beziehungen der Proverbien zu den andern Hagiographen.

Bei den Berührungen des Spruchbuches mit den Psalmen läßt sich in den wenigsten Fällen etwas Sicheres über die Prioritätsfrage sagen. Ebenso bleibt es auch hier häufig unentschieden, ob ein bestimmter literarischer Zusammenhang oder nur eine Verwandtschaft im Gedanken und Ausdruck vorliege. Der Prov. 1, 7ª und 9, 10 ausgesprochene Grundsatz findet sich fast wörtlich wieder Ps. 111, 10. Da es sich aber um eine ohne Zweifel auch mündlich vertretene Fundamentallehre der Chokma handelt, so wird man nicht ohne weiteres ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis in dieser oder jener Richtung konstatieren können. Auf jeden Fall aber beweist der Umstand, daß die alexandrinische Übersetzung Prov. 1, 7 unter wörtlicher Benutzung von Ps. 111, 10 LXX erweitert, noch nichts gegen eine eventuelle Priorität der ursprünglichen Fassung von Prov. 1, 7 im Vergleich zum hebräischen Text der Psalmstelle. Dagegen sei beiläufig bemerkt, daß jener Umstand es wahrscheinlich macht, daß zur Zeit der griechischen Übersetzung der Proverbien nicht etwa bloß Ps. 111, sondern zugleich mit ihm die wesentlichen Bestandteile des Psalters überhaupt bereits in griechischer Übersetzung vorlagen, was mit der unten zu erörternden reichlichen Benutzung des hebräischen Psalters durch Ben Sira lediglich stimmt. — Die Verheißung Prov. 2, 21 berührt sich mit Ps. 37, 9. 11. 22. Aber weder läßt sich aus dem Vergleich ein Entscheid für die Prioritätsfrage gewinnen, noch ist überhaupt die Annahme eines direkten Abhängigkeitsverhältnisses zwischen den beiden Stellen notwendig. — Prov. 3, 32 klingt an Ps. 25, 14 an. — Prov. 6, 4 zeigt im Ausdruck auffallende Ähnlichkeit mit

Ps. 132, 4 אִם־אֶתֵּן שְׁנַת לְעֵינָי וגו'. Bei dem durchaus verschiedenen Inhalt des Kontextes der beiden Stellen erscheint allerdings eine direkte literarische Benutzung der einen durch die andere nicht von vornherein als wahrscheinlich. Es kann sich um eine öfters gebrauchte Redensart handeln. Sollte dagegen der Ausdruck der einen nicht ohne eine gewisse Abhängigkeit von demjenigen der andern gewählt worden sein, so scheint die Priorität der Spruchstelle näher zu liegen. — Prov. 6, 17 עֵנַיִם רָמוֹת, was hier als ein Greuel, welchen Jahve haßt, erscheint, figuriert Ps. 18, 28 b als etwas, das durch ihn gedemütigt wird. Die Priorität wird bei Ps. 18 zu suchen sein, dagegen ist ein literarischer Zusammenhang unwahrscheinlich. — Prov. 10, 22: „Der Segen Jahves, der macht reich, und nichts tut Abmühn neben ihm hinzu.“ Die sachliche Verwandtschaft mit Ps. 127, 1 f. springt in die Augen. Zwar ist durchaus nicht an ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis zu denken. Der selbständige Charakter beider Stellen bleibt gewahrt. Dagegen ist es von Interesse, daß die Tradition nicht nur die Spruchsammlung, zu welcher Prov. 10, 22 gehört, sondern auch den eben genannten Psalm Salomo zuschreibt. Bedenkt man, was 1. Reg. 3, 5 ff. erzählt wird, bedenkt man ferner, was Salomo aus dem Lebensgang seines Vaters David wissen konnte, und daß der Mann, der die Worte 2. Sam. 7, 8 ff.; 12, 7 f. an David richtete, nachher der Erzieher Salomos wurde, so wird das zwar an sich noch lange kein Beweis für die Tatsächlichkeit, aber doch für die Möglichkeit der salomonischen Autorschaft von Prov. 10, 22 sein und insofern allerdings die den Spruch betreffende Tradition rechtfertigen. Vielleicht hat unter anderm auch die Verwandtschaft des 127. Psalms mit unserm Spruch, gegen dessen Echtheit sich schwerlich triftige Gründe geltend machen lassen, dazu beigetragen, daß der Psalm trotz seiner Zugehörigkeit zu den Wallfahrtsliedern doch als ein salomonischer überliefert worden ist. — Prov. 10, 30: Derselbe Gedanke, der hier in negativer Fassung vorliegt, kehrt

Ps. 37, 29 positiv gewendet wieder. — Prov. 11, 28[b] erinnert im Ausdruck an Ps. 1, 3, ohne daß an eine literarische Beziehung zu denken wäre (vgl. Jer. 17, 8). — Prov. 16, 3 stimmt inhaltlich, zum Teil auch im Ausdruck, mit Ps. 37, 5 überein. Es ist aber nicht auszumachen, ob ein direkter Zusammenhang zwischen beiden Stellen vorliege. Wenn ja, so mag wohl der Spruch die ursprünglichere Stelle sein. Indessen kommt hier auch noch der Schmerzensruf eines Bedrängten und Verhöhnten Ps. 22, 9 in Betracht, und es wird sich um einen unter gottesfürchtigen Israeliten überhaupt nicht selten gebrauchten aufmunternden Zuspruch handeln. — Prov. 20, 9: Der Gedanke erinnert an Ps. 19, 13, der Ausdruck z. T. an Ps. 73, 13, wo aber ein ganz andersartiger Gedankengang besteht. — Prov. 20, 24[a] lautet wörtlich wie Ps. 37, 23[a]. Augenscheinlich besteht ein gewisser Zusammenhang zwischen beiden Stellen. Da aber der Gedanke nicht jedesmal derselbe ist, indem Prov. 20, 24[a] den menschlichen Plänen Gottes souveränes Weltregiment gegenüberstellt, während Ps. 37, 23[a] den gnädigen Beistand hervorhebt, welchen Gott dem ihm Wohlgefälligen gewährt, so lassen wir es dahingestellt, ob der Verfasser von Ps. 37, 23 von dem betreffenden Spruchdichter im Ausdruck bewußt abhängig ist, oder ob, was immerhin wahrscheinlicher ist, bloß an eine unbeabsichtigte Anlehnung des Psalmisten an den Wortlaut des ihm bekannten Spruches zu denken ist. — Die verhältnismäßig zahlreichen Berührungen zwischen Ps. 37 und dem Spruchbuch, denen wir begegnet sind, lassen vermuten, daß der Dichter dieses Psalms nicht nur die Spruchsammlung Prov. 10, 1—22, 16, sondern auch die Einleitungsreden gekannt und in freier, vielleicht unwillkürlicher Weise gewisse Reminiszenzen daraus in seinem eigenen Lehrgedicht verwendet hat. Ein terminus ad quem für die Abfassungszeit des Spruchbuches ergibt sich leider aus dieser Beobachtung nicht, da über die Datierung jenes Maschalpsalms keine Übereinstimmung herrscht. — Prov. 16, 27[a] scheint mit

Ps. 7, 16 zusammenzuhangen, um so mehr, als auch der Stichos Prov. 26, 27[b] an den unmittelbar folgenden Vers des genannten Psalms anklingt. Ob es sich aber um eine direkte, bewußte Anlehnung handelt, und in welcher Richtung eine solche besteht, ist schwer zu sagen. Über die hier auch in Betracht fallende Stelle Koh. 10, 8[a] vgl. unten. — Endlich ist hier auch noch die schon wiederholt besprochene Stelle Prov. 30, 5 zu erwähnen. Daß der Verf. Ps. 18, 37 bzw. 2. Sam. 22, 31 gut gekannt und sozusagen wörtlich verwendet hat, nur daß er אֱלוֹהַּ für יְהוָֹה einsetzt, steht außer Frage (vgl. im übrigen pag. 146 f. 154. 160. 184).

In Bezug auf das Verhältnis der Proverbien zu Hiob verweisen wir zunächst auf pag. 15 f. und besonders auf die dort namhaft gemachte Literatur. So unverkennbar die geistige Verwandtschaft der beiden Werke ist, so zahlreich die Berührungen und Anklänge zwischen ihnen im einzelnen sein mögen, so nahe sie einander anerkanntermaßen der Zeit nach stehen, so wenig ist es, wie an der erwähnten Stelle gezeigt worden ist, eine ausgemachte Sache, auf welcher Seite in jedem Falle die Priorität zu suchen sei. Zwar dürfte, abgesehen von Reuß (§ 239), darin Übereinstimmnng herrschen, daß wenigstens die beiden Hauptsammlungen des Spruchbuches älter sind als Hiob, indem der Lehrgehalt des letzteren nicht mehr auf derselben einfach schlichten Anfangsstufe der althebräischen Weisheitslehre steht wie jene Teile der Proverbien. Wie steht es dagegen mit dem Prioritätsverhältnis zwischen Hiob und Prov. 1—9? Auf Grund einer Vergleichung des Weisheitsbegriffes dieser beiden Stücke und mit Rücksicht auf die sonstwie zutage tretenden Beziehungen zwischen ihnen, wie sie alsbald im einzelnen zusammengestellt werden sollen, kommen wir allerdings mit Ewald, Riehm, Delitzsch, Nowack, Dillmann, Seyring, König, Strack, Baudissin zu dem Schlusse, daß Prov. 1—9 etwas jünger sein dürfte als Hiob. Aber gerade der Umstand, daß die Meinungen geteilt sind, daß andere das Umgekehrte annehmen, ist bezeichnend.

Er beweist nur, wie wenig eine Abhängigkeit in dieser oder jener Richtung auf der Hand liegt. Er zeigt an seinem Teil wieder, wie es sich beim Verhältnis der Proverbien zur sonstigen hebräischen Literatur nicht um eine einseitige Abhängigkeit, nicht um unselbständige Anlehnung und Nachahmung handelt, sondern um eine gewisse Ebenbürtigkeit, bei welcher in freier Weise hinüber und herüber Beziehungen walten und Anklänge sich finden, und welche zur Voraussetzung hat, daß die alttestamentliche Literatur überhaupt noch zu keinem bestimmten Abschlusse drängt. — Wir stellen nunmehr die Berührungspunkte zwischen den Proverbien und Hiob zusammen. Prov. 1, 7[a] und 9, 10 erinnern lebhaft an Hiob 28, 28. Allerdings wird man es als fraglich bezeichnen dürfen, ob zwischen dieser Stelle und den Sprüchen Prov. 1, 7[a]; 9, 10 irgend ein literarischer Konnex bestehe. Dagegen glauben wir die Prioritätsfrage zugunsten der Hiobstelle beantworten zu sollen, da der betreffende Fundamentalsatz der hebräischen Chokma hier nicht etwa als eine ruhig und unumstritten hingestellte These oder gar als eine gangbare Münze erscheint, sondern als das Ergebnis eines ernsten geistigen Ringens und Kämpfens. Nur eine der in diesen Gedankenkreis gehörigen Stellen mag noch älter sein als Hiob 28, 28, nämlich Prov. 15, 33 יִרְאַת יְהֹוָה מוּסַר חָכְמָה. Will man sämtliche hieher gehörige Parallelen dem Alter nach zusammenstellen, so ergibt sich für uns folgende mutmaßliche Reihe: Prov. 15, 33; Hiob 28, 28; Prov. 9, 10; 1, 7; Ps. 111, 10. Nach Budde (Beiträge zur Kritik des Buches Hiob 1876, S. 6 ff.) freilich wäre Hiob 28, 28 die Gottesfurcht keineswegs als wirkliche Weisheit gefaßt, und weit entfernt davon, die Stelle mit Delitzsch (Komm. zu Hiob) gleich Prov. 1, 7 als Symbolum und Wahlspruch der israelitischen Chokma zu verstehen, erblickt er darin den Ausdruck eines ganz andern Gedankens, nämlich eine Anklage gegen Gott, der dem

Menschen an Stelle des Weiheitsbesitzes nur schwere Forderungen gegeben habe. Im Unterschied von Budde hält Duhm (Das Buch Hiob 1897, S. 134 ff.), wie schon manche vor ihm, Hiob 28 für unecht. Das Kapitel wäre nach ihm etwa im 3. Jahrhundert v. Chr. unter dem Einfluß griechischer Ideen verfaßt worden. V. 28 vollends wäre nach Duhm ein von einem denkunfähigen Interpolator stammender Zusatz, welcher behufs Verbindung des Kapitels mit dem Buch beigefügt worden wäre. Über die Vermutung einer griechischen Beeinflussung der althebräischen Weisheitsbücher, speziell der Proverbien und Hiobs, wird später im Zusammenhang zu reden sein. Im übrigen verweisen wir auf die Kommentare von Delitzsch und Dillmann zu Hiob 28. — Prov. 1, 19 כֵּן אָרְחוֹת כָּל־וגו׳ wie Hiob 8, 13. — Zu dem Bilde Prov. 2, 4^{b} ist Hiob 3, 21 zu vergleichen. — Zum Ausdruck Prov. 2, 6^{b} vgl. Hiob 22, 22^{a}. — Prov. 3, 7^{b} wird jünger als Hiob 28, 28 sein (vgl. Hiob 1, 1. 8; 2, 3). — Zum Ausdruck Prov. 3, 8^{b} ist Hiob 21, 24^{b} zu vergleichen. — Zu Prov. 3, 11 f. mag Hiob 5, 17 f. die Anregung gegeben haben; wenigstens ist die Berührung zwischen dem Ausdruck von Prov. 3, 11 und demjenigen von Hiob 5, 17 eine auffallend nahe. — Prov. 3, 14 f. erinnert mehr dem Gedanken als dem Ausdruck nach an Hiob 28, 15 ff. — Prov. 3, 25 ist namentlich inhaltlich, zum Teil auch im Wortlaut mit Hiob 5, 21^{b} verwandt. — Prov. 4, 12^{a} erinnert an Hiob 18, 7^{a}. — Besonders instruktiv für das Verhältnis der Proverbien zu Hiob ist nun aber ein Vergleich zwischen Prov. 8 und Hiob 28. Hier ist es schwer, eine gewisse Bekanntschaft des Verf. von Prov. 1—9 mit Hiob zu verkennen. Die Beziehungen, die zwischen Prov. 8 und Hiob 28 obwalten, sind freilich keineswegs mit Händen zu greifen. Der Autor von Prov. 1—9 bewahrt im wesentlichen seine Selbständigkeit und Eigentümlichkeit, wie in mehrfacher Hinsicht beobachtet werden kann. Und zwar gilt dies nicht nur von der Form, sondern auch vom Inhalt. Was Hiob 28, 23—27 sozu-

sagen in der Kürze des Lapidarstils hingeworfen wird, um die Erhabenheit der göttlichen Weisheit, gegenüber welcher menschliches Forschungsvermögen und menschliche Kunst versagen, zu charakterisieren, das erscheint Prov. 8, 22—31 in epischer Breite, nicht so sehr, um dem Menschen seine Ohnmacht zu Gemüte zu führen, als vielmehr, um sein Verlangen nach jener herrlichen Weisheit und seine Liebe zu derselben zu wecken und zu stärken. Dieser Unterschied ist durch einen andern bedingt. Hiob 28, 23 ff. handelt es sich darum, die Anmaßung der Freunde zu bekämpfen, welche mit ihrer Weisheit Hiobs Leiden, bzw. dessen Bedeutung zu durchschauen meinen. Prov. 8, 22 ff. dagegen liegt lediglich ein pädagogischer Zweck vor. Der Leser soll für die Weisheit gewonnen und begeistert werden. Dieser Zweck läßt dem Dichter bei aller Wärme doch die nötige Zeit und Ruhe, die Weisheit in personifizierter Gestalt selbstredend auftreten zu lassen. Von einer belangreichen Weiterentwicklung der Weisheitstheorie in Prov. 8 gegenüber Hiob 28 möchten wir immerhin nicht sprechen. Ein anderer Unterschied zwischen den beiden Kapiteln, der dem zuerst erwähnten parallel läuft, besteht darin, daß die Bevorzugung der Weisheit gegenüber edlem Metall, edlem Gestein und sonstigen Kleinodien, wie sie sich sowohl Hiob 28, 15—19 als Prov. 8, 10 f. 19 findet, doch nicht beidemal dem gleichen Zwecke dient. Dort liegt der Nachdruck darauf, daß die Weisheit mit all diesen Kostbarkeiten nicht erkauft und erlangt werden kann; hier dagegen wird betont, daß sie erstrebenswerter und schätzenswerter sei als all diese Dinge. Der Hauptunterschied endlich zwischen Hiob 28 und Prov. 8, der die bisher erwähnten in sich begreift, ist folgender. Hiob 28 wird in aller Schärfe der Unterschied zwischen göttlicher (V. 12—27) und menschlicher (V. 28) Weisheit betont. Die Hervorhebung dieses Unterschiedes hat ihre durchaus zureichende praktische Motivierung in der Polemik gegen diejenigen, die mit ihrer Weisheit auch das dunkelste und schwerste Leidensrätsel zu umspannen wähnen. Ihnen wird zu verstehen

gegeben, daß sie die Weisheit κατ' ἐξοχήν, die vollkommene, ihres Namens in einzigartigem Sinn würdige Weisheit, über die Gott allein verfügt, schlechterdings nicht besitzen. Diesem Vollmaß der Weisheit gegenüber wird der Mensch in seine Schranken gewiesen und daran erinnert, daß das beste und edelste Teil der ihm zugänglichen Weisheit in der Gottesfurcht und der Meidung des Bösen besteht, ja daß gerade diese Pflichten und Tugenden, an welchen nicht nur Hiob in seinen Reden, sondern vor allem auch seine Freunde es haben fehlen lassen, allein des hehren Namens der Weisheit, soweit diese eben dem Menschen zugänglich ist, würdig sind. Daß der Mensch durch Gottesfurcht und Rechtschaffenheit einer entsprechenden Gemeinschaft mit Gott und implicite einer gewissen Weisheit teilhaftig werde, ist die selbstverständliche Voraussetzung von V. 28 und bildet zugleich die Verbindungslinie zwischen diesem Vers und dem vorangehenden Stück des Kapitels, aber auch zwischen Hiob 28 und Prov. 1—9. Denn auch diese Sprüche kennen nur eine sittlich-religiös bestimmte und vermittelte Weisheit, wie wir früher gesehen haben. Daß aber der menschliche Weisheitsbesitz Hiob 28, 28 so kurz und knapp charakterisiert und abgegrenzt und ohne äußere Vermittlung an das Vorangehende angereiht wird, wird durch die Grundtendenz des ganzen Kapitels, das den Menschen in die Demut hineinweist, und durch den bewegten, dramatischen Verlauf der Reden des Buches überhaupt verständlich. Prov. 8 nun wendet sich im Unterschied zu Hiob 28 nicht an Leute, die bei ihrer Weisheitsübung und im Bewußtsein ihrer Weisheit den Abstand zwischen diesem ihrem menschlichen Wissen und Können und der wahren vollkommenen Weisheit außer acht lassen, sondern an solche, welche der Aufmunterung zur Beschäftigung mit der Weisheit und zur Hingabe an dieselbe bedürfen, um nicht in ihrer Unerfahrenheit auf Abwege zu geraten. Dementsprechend wird hier nicht sowohl die Distanz zwischen der einzigartigen Weisheit, über welche Gott in seiner Souveränität verfügt, und

zwischen dem begrenzten Weisheitsbesitz, zu welchem der Mensch zu gelangen vermag, hervorgehoben und der letztere von vornherein auf die unübersteiglichen Schranken seines Weisheitsstrebens aufmerksam gemacht, was unpädagogisch wäre, sondern der Spruchdichter preist umgekehrt den unvergleichlichen Wert derjenigen Weisheit, die der Mensch erlangen kann, nach der er sich deshalb auch umsehen, die er suchen, und der er sich hingeben soll. Ja er läßt die zu ihrer Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung willige Weisheit persönlich vor den Leser treten, damit sie sich ihm anpreise und ihm ihre Gaben und Dienste anbiete. Haben wir so dem Unterschied zwischen Hiob 28 und Prov. 8 gerecht zu werden und die Eigentümlichkeit und Originalität der letzteren Stelle zu würdigen gesucht, so können wir andrerseits den Eindruck nicht abwehren, daß Hiob 28 dem Verf. von Prov. 8 gewisse Anhaltspunkte geboten und ihm wenigstens seinem Hauptinhalt nach, etwa von V. 12 an, vorgeschwebt haben mag, wie denn auch Prov. 8 noch anderweitige Anklänge an das Buch Hiob enthält. Schon Prov. 3, 13—20 will es scheinen, als habe dem Verf. Hiob 28, 12—27 vorgeschwebt, und noch stärker wird der Eindruck, daß der Autor von Prov. 1—9 den eben erwähnten Abschnitt aus Hiob gekannt habe, wenn man Prov. 8, 10 f. 19 mit Hiob 28, 15—19 und Prov. 8, 22—31 mit Hiob 28, 20—27 vergleicht. Allerdings halten manche Forscher, auch Dillmann, die Ursprünglichkeit von Hiob 28, 15—20 für verdächtig, in welchem Fall diese letztere Stelle wohl in Anlehnung an Prov. 3, 14 f.; 8, 10 f. 19 eingelegt worden wäre. Was sodann das Verhältnis von Prov. 8, 22—31 zu Hiob 28, 25 bis 27 betrifft, so bleibt freilich der Ausdruck beiderseits selbständig, und in bezug auf Einzelheiten des Inhaltes findet nur zwischen Hiob 28, 25[b]. 26[a] und Prov. 8, 28 f. eine nähere Berührung statt. Auch gestaltet sich infolge der Fragwürdigkeit der Echtheit von Hiob 28, 15—20 das Verhältnis zwischen Prov. 8 und Hiob 28 noch freier und unabhängiger. Gerade dieser Sach-

verhalt ist aber für die Beziehungen zwischen dem Spruchbuch und Hiob im allgemeinen charakteristisch und bestätigt das zu Anfang dieses Alineas Gesagte. — Prov. 8, 14 wird von der Weisheit ausgesagt, was Hiob 12, 13. 16^a von Gott gesagt wird. — Prov. 8, 22^a scheint sich im Ausdruck an Hiob 40, 19 anzulehnen. Da indessen an letzterer Stelle vom Nilpferd die Rede ist, so kann es sich höchstens um eine unwillkürliche sprachliche Reminiszenz handeln. — Prov. 8, 25 erinnert an Hiob 15, 7. — Prov. 8, 27^b wird Bekanntschaft mit Hiob 26, 10 voraussetzen. — Prov. 8, 29 klingt sachlich und teilweise auch sprachlich an Hiob 38, 10 f. an. — Mit dem Inhalt von Prov. 9, 12^a ist Hiob 22, 2^b zu vergleichen. — Prov. 13, 9^b (= Prov. 24, 20^b) lautet wie Hiob 21, 17; vgl. auch Hiob 18, 5 f. Es scheint hier eine häufig gebrauchte Bildrede vorzuliegen. Da der Spruch Prov. 13, 9^b; 24, 20^b noch als unbestrittene Tatsache hingestellt wird, während er Hiob 18, 5 f. in wesentlich derselben Gestalt nur dazu erscheint, um später, nämlich 21, 17 als nicht immer zutreffend von Hiob zurückgewiesen zu werden, so mag schon von hier aus der Spruchbuchstelle die Priorität gehören. — Prov. 14, 31 hat eine sachliche Parallele an Hiob 31, 15, ohne daß jedoch irgend ein literarischer Zusammenhang vorläge. — Prov. 15, 11^a klingt im Ausdruck an Hiob 26, 6 an, wo aber der Gedanke nicht in derselben kurzen Fassung erscheint. — Prov. 20, 9 erinnert an Hiob 14, 4; 15, 14—16. — Prov. 22, 8 ist mit Hiob 4, 8^b verwandt. — Prov. 24, 16^a klingt an Hiob 5, 19 an. — Es sei noch bemerkt, daß unter den von Prov. 13, 9 an genannten Parallelen keine einzige gegen die Priorität der betreffenden Spruchsammlungen im Vergleich zu Hiob spricht. — Endlich sind zu dem schon pag. 157—159 Erwähnten hinzu noch etliche weitere Berührungspunkte zwischen den Agursprüchen und Hiob zu verzeichnen, wobei wir für die Frage nach dem Prioritätsverhältnis von vornherein auf die dortigen Ausführungen verweisen. Prov. 30, 1 נְאֻם הַגֶּבֶר vgl. Hiob 38, 3. — Zum In-

halt von Prov. 30, 1ᵇ—4 ist Hiob 11, 7—9; 28, 12 ff. 20 ff.; 38, 4 ff. zu vergleichen. — Prov. 30, 4 מִי צָרַר־מַיִם בַּשִּׂמְלָה vgl. zum Ausdruck Hiob 26, 8. — כִּי תֵדָע wie Hiob 38, 5. — Prov. 30, 5: Der Gottesname אֱלוֹהַּ, der im Spruchbuch sonst nicht vorkommt und von Mühlau (S. 41) als Arabismus notiert wird, erinnert ebenfalls an das Buch Hiob, wo er (neben שַׁדַּי) der herrschende Gottesname ist. — Zum Sinn von 30, 6 mag Hiob 6, 10; 23, 12 verglichen werden.

In den Einleitungsreden des Spruchbuches finden sich auch Berührungen mit dem Hohenliede, wenigstens an folgenden zwei Orten: 1. Prov. 5, 3ᵃ lehnt sich im Ausdruck allem Anschein nach an Cant. 4, 11ᵃ an. Da es sich aber um zwei innerlich weit auseinanderliegende Fälle handelt, so wird es sich weniger um eine beabsichtigte Anlehnung, als um eine unwillkürliche sprachliche Reminiszenz handeln. Und zwar wird die Priorität auf seiten des Hohenliedes zu suchen sein; denn der Gedanke, daß die verführerische Erscheinung der זָרָה die Farben zur Schilderung des reinen bräutlichen Liebreizes geliefert haben sollte, hat äußerst wenig für sich, und das Hohelied ist den Einleitungsreden an Frische, Lebendigkeit und Originalität sichtlich überlegen. Dagegen läßt sich aus diesem Verhältnis ein terminus a quo für Prov. 1—9 deshalb nicht entnehmen, weil die Datierung des Hohenliedes ebenso umstritten ist, wie diejenige der Proverbien. 2. Prov. 6, 31ᵇ berührt sich formell auffallend mit Cant. 8, 7ᵇ. — Andere Anzeichen von Bekanntschaft des Verf. der Einleitungsreden mit dem Hohenliede lassen wir als fraglich auf sich beruhen; vgl. indessen noch Oettli im Strack-Zöcklerschen Komm. z. A. T. VII, 170.

Endlich mögen noch drei Berührungen zwischen den Proverbien und Koheleth Erwähnung finden, ohne daß damit eine direkte Anlehnung des letzteren an die ersteren konstatiert werden soll. Am wenigsten nötigt zur Annahme einer derartigen Anlehnung ein Vergleich zwischen Prov. 1, 17 (בַּעַל כָּנָף) und Koh.

10, 20. Eher läßt sich ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis im Blick auf die beiden andern Parallelen vermuten. Prov. 6, 10 מְעַט חִבֻּק יָדַיִם erinnert an Koh. 4, 5^a. Außerdem entspricht der Gedanke von Koh. 4, 5^b in der Hauptsache dem Inhalt von Prov. 6, 11. Falls hier ein literarischer Zusammenhang vorliegen sollte, so wäre die Priorität zweifellos auf seiten des Spruchbuches zu suchen. — Prov. 26, 27^a klingt in Koh. 10, 8^a wieder. Vgl. übrigens noch Volck im Strack-Zöcklerschen Komm. z. A. T. VII, 107.

Fassen wir das Ergebnis dieses Kapitels zusammen, so macht auch das Verhältnis der Proverbien zum Detail der sonstigen nationalen Literatur nicht den Eindruck, daß Gesetz und Propheten abgeschlossen hinter dem Spruchbuch liegen, wie denn überhaupt die Beziehungen und Anklänge zwischen diesem und den ersteren keine Veranlassung zur Annahme eines einseitigen Abhängigkeitsverhältnisses der Proverbien zu jenen Teilen des A. T. in sich schließen. Vielmehr bleibt die schriftstellerische Selbständigkeit und Originalität des Spruchbuches nicht nur im Vergleich zu den übrigen Hagiographen, sondern auch im Vergleich zur Thora und zu den Nebiim sowohl inhaltlich als formell wesentlich gewahrt, und speziell ist an keiner Stelle des Spruchbuches eine Anlehnung an ein anerkannt nachexilisches Erzeugnis der hebräischen Literatur nachzuweisen.

Drittes Kapitel.

Das Verhältnis Ben Siras zur nationalen Literatur im einzelnen. Seine Abhängigkeit von derselben.

Schon ein Blick auf das pag. 82—88 und 175—177 Gesagte läßt erwarten, daß es im Buch des Jesus Sirach nicht an reichlichen Beziehungen zum Detail der hebräischen Literatur fehlen werde, und diese Erwartung wird durch den tatsächlichen Befund vollauf gerechtfertigt. Auch wenn man dem größeren Umfang des Sirachbuchs gegenüber dem Spruchbuch Rechnung trägt, ist doch die Menge jener Beziehungen im Vergleich zu den verhältnismäßig wenigen Berührungen zwischen den Proverbien und der sonstigen althebräischen Literatur auffallend groß und der sprechendste Beleg zu dem auf den genannten Seiten Dargelegten. Gerade das Werk Ben Siras zeigt im deutlichen Unterschied zu den Proverbien, wie ein Buch aussieht, welches auf den Schultern von Gesetz und Propheten steht und überhaupt den Gewalthaufen der alttestamentlichen Literatur hinter sich hat. Es wimmelt bei Sirach eigentlich von unverkennbaren Anlehnungen an die ihm vorangegangenen israelitisch-jüdischen Schriftsteller. An andern Stellen wieder, wo die Benutzung der ältern Literatur nicht so unmittelbar zutage tritt, zeigt sich sein Buch doch mit freiern Reminiszenzen und Anklängen an den Inhalt und die Ausdrucksweise der frühern Schriften gesättigt. Freilich ist das, was uns Sirach sagt, in der Regel *sein* Wort. Es handelt sich bei seinen Beziehungen zur nationalen Literatur um nichts weniger als um ein „Armutszeugnis“, vielmehr um die Bezeugungen eines reichen und tiefgründigen Geisteslebens. Er will nicht Musivarbeit liefern und keineswegs bloß zusammenleimen, was er den Schriften der Väter entnimmt. Förmliche Zitate finden sich bei ihm sozusagen nie. Was er uns aus der alten Literatur darbietet, ist sein geistiges Eigentum geworden. Er lebt darin. Er hat es innerlich verarbeitet und zwar materiell und formell.

Oft hat er dem alten Inhalt ein neues Gepräge gegeben, oft auch die alten Formen für einen anderweitigen Gedanken verwendet. Und dieser Umschmelzungsprozeß hat sich wieder in sehr verschiedener Stärke und auf mancherlei Weise vollzogen. In vielen Fällen ist sich das alte Erbe inhaltlich und formell der Hauptsache nach gleichgeblieben. In andern Fällen ist bei teilweise erheblichen Änderungen des Inhalts oder der Form doch die Quelle, aus welcher der Verf. geschöpft hat, noch erkennbar. Manchmal ist auch noch ziemlich deutlich wahrnehmbar, wie er, sei's dem Gedanken, sei's der Form nach, aus verschiedenen Quellen zugleich geschöpft hat. Oft macht endlich der Gedanke oder der Ausdruck eines Verses nur noch im allgemeinen erkennbar, wie Sirach in der alten Literatur belesen war. So sehr nun aber auch das Wort Ben Siras als sein Wort gelten darf, so wird doch durch dies alles die Tatsache, daß er die alttestamentliche Literatur ihrem Hauptbestand nach gekannt und in seinem Buche reichlich und mannigfaltig verwertet hat, nicht umgestoßen, sondern nur genauer umschrieben. Diese eigentümliche, reichliche und vielseitige Benutzung der althebräischen Literatur von seiten unseres Schriftstellers ist vermöge des außerordentlichen Gewinnes, der sich für die Kenntnis des Urtextes seiner Schrift aus den hebräischen Fragmenten ergeben hat, bedeutend durchsichtiger geworden und in schärfern Umrissen als vorher vor das Auge des Beobachters getreten. Wohl ist schon vor der Entdeckung und Veröffentlichung dieser Fragmente wiederholt auf das eigentümliche Verhältnis Sirachs zum A. T. wenigstens im allgemeinen hingewiesen worden (vgl. Fritzsche, Kommentar S. XXVIII. XXXV; Nöldeke, Alttest. Lit. S. 168; Seligmann S. 19—21. 29; Daubanton a. a. O. IV, 260 f.). Aber erst die Fragmente bilden in Verbindung mit den Übersetzungen eine verhältnismäßig sichere Grundlage für die richtige Verhältnisbestimmung, und auf dieser Grundlage erweisen sich die Beziehungen Ben Siras zur althebräischen Literatur vielfach

als reicher, enger und mannigfaltiger, als es vorher auf Grund der Übersetzungen allein der Fall war. Für eine zusammenfassende Untersuchung und eingehende Besprechung des Verhältnisses Sirachs zum Alten Testament, wie sich dasselbe auf Grund der hebräischen Fragmente darstellt, ist vor allem auf Schechter, Relation of Ben Sira to the Old Testament (bei Schechter und Taylor S. 12—38) zu verweisen. Abgesehn von der umfangreichen Liste, in welcher Schechter S. 13—25 die auf die damals bekannten hebräischen Fragmente entfallenden Parallelen zwischen Sirach und dem Alten Testament zusammengestellt hat, verdanken wir auch den zahlreichen von Ryssel notierten Parallelen zwischen dem Sirachbuch überhaupt und der alttestamentlichen Literatur in vielen Fällen die erste Anregung für eine nähere Vergleichung der betreffenden Stellen. Im übrigen sei hinsichtlich des vorliegenden Gegenstandes noch auf Lévi (l'Eccl. 1898, p. XXXI—XXXV; 1901, p. XLVII), Taylor (a. a. O. S. VI—VIII), Nöldeke (Bemerkungen zum hebräischen Ben Sira, in ZAW. 1900, S. 81—94, bes. S. 87—93),[1] Strauß (S. 16—18) und Peters (§ 11) hingewiesen.

---

[1]) Nach Nöldeke würde sich Ben Sira durch seine starke Benutzung von Wörtern und Redensarten der heiligen Literatur nicht prinzipiell von den biblischen Schriftstellern selbst unterscheiden, namentlich nicht von den spätern (a. a. O. S. 87). Hiezu ist zweierlei zu bemerken. Zum ersten ergibt sich aus der singulären Massenhaftigkeit der literarischen Beziehungen unseres Schriftstellers zum Detail des alttest. Schrifttums, wie dieselben alsbald dargelegt werden sollen, mit Evidenz, daß in jener Hinsicht zum wenigsten ein auffallender gradueller Unterschied zwischen Sirach und den alttest. Büchern, auch den spätesten, besteht. Dazu kommt aber noch, daß die schriftstellerische Anlehnung an die heilige Literatur Israels sich bei Ben Sira im Unterschied zu sämtlichen kanonischen Schriftstellern in direkter, ausdrücklicher Weise bezeugt findet, wie pag. 82 ff. gezeigt worden ist, womit übereinstimmt, daß Sirach weder in historiographischer, noch in prophetisch-apokalyptischer, noch in paränetisch-didaktischer Hinsicht irgendwie Belangreiches und Außerordentliches enthält, wozu ihm nicht aus dem A. T. die Anregung oder das Material zugeflossen wäre. Insofern wird man freilich den schriftstellerischen Unterschied zwischen Sirach und den alttest. Autoren als einen spezifischen zu bezeichnen haben. Über das Prioritäts-

Indem wir uns anschicken, die Beziehungen Ben Siras zum Alten Testament übersichtlich zusammenzustellen, bemerken wir noch, daß es nicht unsere Meinung ist, als ob jede Berührung unseres Autors mit irgend einem kanonischen Schriftstück eo ipso das höhere Alter des letztern involviere. Speziell wird man sich bei den notorisch jüngsten Bestandteilen des Kanons zu fragen haben, inwieweit etwa Berührungen zwischen ihnen und dem Sirachbuch in der Gemeinsamkeit des Gedankens oder Sprachgebrauchs ihren Grund haben mögen (vgl. Nöldeke a. a. O. S. 87 ff.). Wo dagegen literarische Beziehungen nicht wohl zu verkennen sind und nicht bestimmte anderweitige Gründe für die Priorität und Originalität Ben Siras sprechen, da wird man angesichts des bereits erörterten eigentümlichen schriftstellerischen Charakters des letzteren die Priorität in der Regel doch auf seiten des Alten Testaments zu suchen haben. Das Nähere sagt die Einzeluntersuchung zu den betr. Büchern.

Bei der nachfolgenden Übersicht über das Verhältnis des Jesus Sirach zu den verschiedenen Bestandteilen des Alten Testaments gedenken wir mit dem soeben erwähnten Vorbehalt jeweils zunächst zu fragen, was für Stellen des Sirachbuches sich deutlich an jene anlehnen, sodann, ob etwa sachliche Reminiszenzen oder Anspielungen vorliegen, ohne daß doch von einer eigentlichen literarischen Abhängigkeit zu reden wäre, und endlich, ob vielleicht gewisse sprachliche Anklänge die Bekanntschaft Ben Siras mit dem betreffenden Buch verraten oder doch seine Belesenheit im Alten Testament überhaupt bekunden, ohne daß es sich notwendig um eine bewußte Anlehnung an diese oder jene spezielle Stelle handelte. Selbstverständlich ist es oft schwierig, zu entscheiden, in welche dieser drei Kategorien eine Berührung unseres Schriftstellers mit dem Alten Testament gehöre, und ob überhaupt eine literarische Beziehung vorliege. Andere werden mitunter die

---

verhältnis zwischen Ben Sira und den jüngsten Bestandteilen des Kanons soll damit noch nichts Bestimmtes gesagt sein.

Sache anders ansehen als wir, wie auch umgekehrt da oder dort eine tatsächliche Anlehnung Sirachs an das Alte Testament von uns übersehen worden sein mag.

a) Die Beziehungen Ben Siras zum Pentateuch.

1. Zur Genesis.

α) Direkte Anlehnungen: Sir. 10, 9ª מה יגאה עפר ואפר. Der Ausdruck עָפָר וָאֵפֶר stammt wörtlich aus Gen. 18, 27, wo diese Bezeichnung gleichfalls zur Charakterisierung der Hinfälligkeit des Menschen dient. Daß auch G mit seiner Übersetzung *γῆ καὶ σποδός* sich wörtlich an Gen. 18, 27 LXX anlehnt, mag als Illustration zu der Beobachtung Schlatters dienen, wonach der Enkel Sirachs an den Stellen, wo die Thora den Text seiner Vorlage bestimmt, seinerseits den Wortlaut des griechischen Pentateuchs für seine Übersetzungsarbeit verwendet (Geschichte Israels S. 51). Im Blick auf Sir. 10, 9ª darf es als sicher gelten, daß auch Sir. 17, 32ᵇ *καὶ οἱ ἄνθρωποι πάντες γῆ καὶ σποδός* schon der Grundtext sich an die erwähnte Thorastelle anlehnt. — Sir. 15, 14: אלהים מבראשית ברא וגו' nach Gen. 1, 1. — Sir. 17, 1ª *Κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς ἄνθρωπον* nach Gen. 2, 7ª. — Sir. 17, 1ᵇ *καὶ πάλιν ἀπέστρεψεν αὐτὸν εἰς αὐτήν* nach Gen. 3, 19. — Sir. 17, 2ᵇ *καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν ἐπ' αὐτῆς* (vgl. auch V. 4ᵇ) nach Gen. 1, 26. 28. — Sir. 17, 3ᵇ *καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς* nach Gen. 1, 27. — Sir. 17, 4ª *καὶ ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτῶν ἐπὶ πάσης σαρκός* nach Gen. 9, 2. — Sir. 24, 25—27: Die gemeinsame Erwähnung der vier Paradiesesströme lehnt sich deutlich an ihre Zusammenstellung Gen. 2, 11. 13. 14 an. — Sir. 34 (31), 27ᵈ בראשית נוצר [יין]; der Verfasser wird auch hier an Gen. 1, 1 denken. — Sir. 36 (33), 10: *καὶ ἄνθρωποι πάντες ἀπὸ ἐδάφους, καὶ ἐκ γῆς ἐκτίσθη Ἀδάμ.* Der erste Stichos lehnt sich wohl in erster Linie an Gen. 3, 19ᵇ an, wo dem Menschen gesagt wird: עָפָר אַתָּה.

Außerdem mochte dem Verfasser schon hier Gen. 2, 7[a], vielleicht auch Koh. 12, 7[a] vorschweben. Die zweite Vershälfte dagegen nimmt deutlich Bezug auf Gen. 2, 7[a]. — Sir. 32 (35), 22 (17[d]) וְשׁוֹפֵט צֶדֶק יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט wird sich nach Sinn und Ausdruck an die Frage Abrahams Gen. 18, 25 anlehnen. — Sir. 36, 30[b] נָע וָנָד wörtlich aus Gen. 4, 12. — Sir. 40, 1[d] אם כל חי. Der Ausdruck stammt aus Gen. 3, 20; nur ist die Verwendung desselben bei Sirach eine andere als an der Grundstelle. — Sir. 44, 16[a] חנוך התהלך עם יהוה nach Gen. 5, 24. — Sir. 44, 17[a] נח צדיק נמצא תמים nach Gen. 6, 9 (vgl. 7, 1). — Sir. 44, 17[d] ובבריתו חדל מבול lehnt sich allem Anschein nach an Gen. 9, 11 (bzw. auch an die folgenden Verse) an, wo Inhalt und Ergebnis des Bundes zwischen Gott und Noah wesentlich dahin formuliert werden לֹא־יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל. — Sir. 44, 18[a] באות עולם כרת עמו nach Gen. 9, 12 ff. — Sir. 44, 18[b] לבלתי השחית כל בשר lehnt sich an den Schluß von Gen. 9, 15 an. — Sir. 44, 19[a] אברהם אב המון גוים nach Gen. 17, 4 f. — Sir. 44, 21[ab] על כן בשבועה הקים לו לברך בזרעו גוים nach Gen. 22, 16. 18. — Sir. 44, 21[cd]: *πληθῦναι αὐτὸν ὡς χοῦν τῆς γῆς κ. τ. λ.* nach Gen. 22, 17. Die beiden Stichoi finden sich freilich nur bei G und S. — Sir. 50, 7[b] וכקשת נראתה בענן nach Gen. 9, 14[b]. — Sir. 51, 12[10] מגן אברהם nach Gen. 15, 1. — Sir. 51, 12[12] אביר יעקב nach Gen. 49, 24 (u. a. St.).

β) Sachliche Reminiszenzen oder Anspielungen: Sir. 16, 7 vgl. Gen. 6, 4. — Sir. 16, 8 vgl. Gen. 19. — Sir. 16, 26 ff. vgl. Gen. 1, 1—25. — Sir. 24, 3[b] sagt die Weisheit: „Wie Nebeldampf bedeckte ich die Erde." Nach dem Zusammenhang liegt hier wahrscheinlich eine Kombinierung des über den Wassern schwebenden Gottesgeistes Gen. 1, 2 mit dem am Anfang aufsteigenden Nebel Gen. 2, 6 vor. — Sir. 25, 24 vgl. Gen. 3. — Sir. 25, 26[b] vgl. Gen. 2, 24. — Sir. 39, 16[a] vgl. Gen. 1, 31[a]. — Sir. 40, 27[a] vgl. Gen. 2, 8. — Sir. 43,

6. 7^{a} vgl. Gen. 1, 14. 16. 18 (vgl. auch Pſ. 104, 19^{a}). — Sir. 44, 20^{b} vgl. Gen. 15, 18; 17, 2 ff. — Sir. 44, 20^{c} vgl. Gen. 17, 23. — Sir. 44, 20^{d} vgl. Gen. 22. — Sir. 44, 21^{ef} geht, dem ganzen Zuſammenhang nach zu ſchließen, inhaltlich auf Gen. 15, 18 zurück. Der Wortlaut lehnt ſich aber durch und durch an Pſ. 72, 8 (bzw. Sach. 9, 10) an. — Sir. 44, 22^{a} vgl. Gen. 26, 3. — Sir. 44, 22^{b} vgl. Gen. 26, 5. — Sir. 49, 14 vgl. Gen. 5, 24. — Sir. 49, 16^{a} wird einesteils auf Gen. 4, 26, anderenteils auf Gen. 9, 26 f. Bezug nehmen.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 1, 10: *μετὰ πάσης σαρκός* i. S. v. Lebeweſen, ſpeziell Menſchen; vgl. Gen. 6, 12 כָּל־בָּשָׂר (vgl. auch Joel 3, 1). — Sir. 5, 1 יש לאל ידי = „es ſtehet in meiner Macht“ wie Gen. 31, 29; Mich. 2, 1. — Sir. 13, 15 כָּל־הַבָּשָׂר = „Menſchen und Tiere“; derſelbe Ausdruck ohne Artikel Gen. 6, 13. 17; 7, 15 (vgl. zu Sir. 1, 10). — Sir. 23, 2^{c} *ἀγνόημα* = מִשְׁגֶּה im Sinne einer unwiſſentlichen Verfehlung (Schlatter, Sirach S. 129), eines Verſehens (Ryſſel) wie Gen. 43, 12. — Sir. 24, 29 *ἄβυσσος μεγάλη* = תְּהוֹם רַבָּה wie Gen. 7, 11; Pſ. 36, 7. — Sir. 40, 3^{b} עָפָר וָאֵפֶר wie Gen. 18, 27. Unſere Stelle unterſcheidet ſich dadurch von Sir. 10, 9^{a} und 17, 32^{b}, daß ſie ſich nicht auch dem Geiſte nach eng mit Gen. 18, 27 berührt, weshalb es nicht ſicher iſt, ob der Verf. an dieſe Stelle gedacht habe. Wir ſubſumieren daher Sir. 40, 3^{b} unter diejenige Kategorie, bei welcher es ſich lediglich um ſprachliche Verwertung des altteſtamentlichen Textes handelt. — Sir. 42, 1^{d}: ומצא חן בעיני וגו׳. Dieſelbe Ausdrucksweiſe Gen. 6, 8 und ſonſt. — Sir. 44, 3^{b}: אנשי שם בגבורתם vgl. zum Ausdruck Gen. 6, 4: הַגִּבֹּרִים אַנְשֵׁי הַשֵּׁם, womit aber nicht geſagt iſt, daß Ben Sira den Inhalt dieſer Stelle im Auge gehabt habe. — Sir. 47, 20^{b} ותחלל את יצועיך vgl. Gen. 49, 4. — Sir. 48, 13^{a} כל דבר לא נפלא ממנו vgl. Gen. 18, 14: הֲיִפָּלֵא מֵיְהוָה דָּבָר. — Sir. 51, 8^{d} ויגאלם מכל רע vgl. Gen. 48, 16. — Sir. 51, 19^{a} (18^{c}) חשקה נפשי בה, dieſelbe Redensart Gen. 34, 8.

2. Zum Exodus.

a) Deutliche Anlehnungen: Sir. 4, 28 יהוה נלחם לך vgl. Ex. 14, 14 יְהֹוָה יִלָּחֵם לָכֶם. — Sir. 5, 4 אל ארך אפים. Der Kontext warnt augenscheinlich vor Mißbrauch der Stelle Ex. 34, 6 אֵל ... אֶרֶךְ אַפַּיִם. — Sir. 16, 10[a] שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי nach Ex. 12, 37; Num. 11, 21. — Sir. 16, 15[a] יהוה הקשה את לב פרעה nach Ex. 7, 3[a]. — Sir. 16, 15[b] אשר לא ידעו (= „so daß er [scil. Pharao] ihn [scil. Gott] nicht erkannte" nach Ex. 5, 2: לֹא יָדַעְתִּי אֶת־יְהֹוָה). — Sir. 24, 15: *ὡς σμύρνα ἐκλεκτὴ διέδωκα εὐωδίαν, ὡς χαλβάνη καὶ ὄνυξ καὶ στακτή, καὶ ὡς λιβάνου ἀτμὶς ἐν σκηνῇ.* Vgl. Ex. 30, 23. 34: *σμύρνης ἐκλεκτῆς .... στακτήν, ὄνυχα, χαλβάνην ἡδυσμοῦ καὶ λίβανον διαφανῆ.* Zieht man noch Sir. 24, 10 in Betracht, so ergibt sich für 24, 15 eine unverkennbare Anlehnung an Ex. 30, 23. 34, und zwar wird man annehmen dürfen, daß nicht nur der Enkel, sondern auch Ben Sira selbst auf den Pentateuch Bezug nimmt, jener auf den griechischen, dieser auf den hebräischen (vgl. pag. 203 zu Sir. 10, 9[a]). — Sir. 32 (35), 6 *μὴ ὀφθῇς ἐν προσώπῳ Κυρίου κενός* nach Ex. 23, 15 (bzw. 34, 20): לֹא־יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם. — Sir. 32 (35), 17 (14): לא יטש צעקת יתום ואלמנה וגו' inhaltlich und teilweise auch im Ausdruck nach Ex. 22, 21 f. — Sir. 36, 17[b] (12) ישראל בכור וגו' nach Ex. 4, 22. — Sir. 43, 1: Die Ausdrücke טֹהַר und עֶצֶם שָׁמַיִם stammen augenscheinlich aus Ex. 24, 10: כְּעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר. — Sir. 45, 3[c]: ויצוהו אל עמו nach Ex. 6, 13: וַיְצַוֵּם אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. — Sir. 45, 3[d]: ויראהו כבודו nach Ex. 33, 18. — Sir. 45, 5[b] ויגישהו לערפל nach Ex. 20, 21 (vgl. noch zur Sache Ex. 24, 18). — Sir. 45, 9[cd] לתת נעימה בצעדיו לזכרון להשמיע בדביר קולו nach Ex. 28, 35. — Sir. 45, 9[e] לזכרון לבני עמו nach Ex. 28, 12 (wo sich זִכָּרֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל freilich auf einen andern Bestandteil des hohepriesterlichen Gewandes bezieht als bei Sirach). — Sir. 46, 8[b]: שש מאות אלף רגלי vgl.

oben zu 16, 10[a]. — Sir. 46, 8[d] אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ wörtlich nach Ex. 3, 8 u. a. St.

β) Sachliche Reminiszenzen: Sir. 16, 15[c] vgl. Ex. 7, 3[b]. — Sir. 17, 13[a] vgl. Ex. 19, 16 ff.; 24, 9 ff. — Sir. 17, 13[b] vgl. Ex. 19, 19. — Sir. 38, 5 vgl. Ex. 15, 23 ff. — Sir. 45, 2[a] vgl. Ex. 4, 16; 7, 1. — Sir. 45, 3[a] vgl. Ex. 7—11. — Sir. 45, 3[d] vgl. Ex. 34, 6 f. — Sir. 45, 6 ist vielleicht zunächst an Stellen wie Ex. 4, 15 f. 27 ff. und 19, 24 zu denken. Wahrscheinlich ist aber schon hier wie 45, 7 ff. das Ex. 28, 1 ff.; 39, 1 ff. Berichtete gemeint. — Sir. 45, 14[b] vgl. Ex. 29, 38.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 3, 23 אל תמר wie Ex. 23, 21. — Sir. 3, 26 לֵב כָּבֵד vgl. הִכְבִּיד לֵב Ex. 8, 28. — Sir. 24, 4[b] ἐν στύλῳ νεφέλης = בְּעַמּוּד עָנָן wie Ex. 13, 21 u. ö. — Sir. 33 (36), 7 (6) האדיר יד vgl. Ex. 15, 6 יְמִינְךָ יְהוָה נֶאְדָּרִי. — Sir. 39, 23[a]: der Ausdruck הוֹרִישׁ גּוֹיִם findet sich auch Ex. 34, 24 (Ps. 44, 3). — Sir. 45, 10[a] בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ wie Ex. 28, 2. 4. — Sir. 45, 10[b] מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב wie Ex. 28, 6. — Sir. 45, 11[a] מַעֲשֵׂה אֹרֵג wie Ex. 28, 32. — Sir. 45, 11[b] פִּתּוּחֵי חוֹתָם wie Ex. 28, 11. — Sir. 45, 11[c] מַעֲשֵׂה חָרָשׁ [אֶבֶן] wie Ex. 28, 11. — Sir. 45, 15[a] וימלא משה את ידו. Dieselbe Ausdrucksweise Ex. 28, 41. — Sir. 48, 20[b] ויפרשו אליו כפים. Dieselbe Ausdrucksweise Ex. 9, 29.

3. Zu Levitikus.

α) Eigentliche Entlehnungen: Sir. 7, 31[c] לֶחֶם אֱלֹהִים (vgl. die textkritische Anmerkung pag. 110) nach Lev. 21, 8. 17. — Sir. 7, 31[d] תְּרוּמַת קֹדֶשׁ nach Lev. 22, 12. — Sir. 45, 14[a] מנחתו כליל תקטר nach Lev. 6, 15. — Sir. 45, 16[c] להקטיר ריח ניחח ואזכרה nach Lev. 2, 2 bzw. 2, 9. — Sir. 45, 16[d] לְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל wörtlich nach Lev. 16, 34. — Sir. 48, 2[a] וישבר לָהֶם מטה לחם. Die Ausdrucksweise stammt sichtlich aus Lev. 26, 26. — Sir. 50, 1

גדול אחיו . . . . . . הכהן nach Lev. 21, 10. — Sir. 50, 19 וירנו כל עם וגו׳. Der Ausdruck geht auf Lev. 9, 24 zurück.

β) Materielle Anklänge: Sir. 29, 1[b] vgl. Lev. 25, 35—37; Deut. 15, 7 f. — Sir. 32 (35), 2 vgl. Lev. 3, 1 ff. — Sir. 32 (35), 3 vgl. Lev. 2, 1 ff. — Sir. 32 (35), 4 vgl. Lev. 7, 12 ff. — Sir. 32 (35), 11[b] (9[b]) vgl. Lev. 27, 30 ff. — Sir. 42, 4 vgl. Lev. 19, 36. — Sir. 45, 15 vgl. Lev. 8. — Sir. 47, 2[a] vgl. Lev. 3, 14—16.

γ) Sprachliche Erinnerungen: Sir. 4, 21 משאת עון vgl. Lev. 22, 16. — Sir. 7, 15 מְלֶאכֶת עֲבֹדָה. Derselbe Ausdruck wie Lev. 23, 7, nur daß der Sinn nicht an beiden Orten gleich weit ist. — Sir. 18, 15 *μὴ δῷς μῶμον* = אַל־תִּתֵּן מוּם. Dieselbe Redensart Lev. 24, 19 f., allerdings an letzterer Stelle im Sinne von „einen [Leibes-] Schaden zufügen", an ersterer = „einen Schandfleck anhängen". — Sir. 32 (35), 16 (13)[a] לא ישא פנים אל דל vgl. Lev. 19, 15, wo aber eine parteiliche Begünstigung des Geringen gemeint und verboten ist. — Sir. 39, 30[b] חֶרֶב נֹקֶמֶת wie Lev. 26, 25. — Sir. 40, 20[a] יַיִן וְשֵׁכָר wie Lev. 10, 9 u. s.

4. Zu Numeri.

α) Deutliche Entlehnungen: Sir. 6, 30 פְּתִיל תְּכֵלֶת wie Num. 15, 38, an welche Stelle Ben Sira sich deutlich hält, da nicht nur der Ausdruck übereinstimmt, sondern an beiden Orten dasselbe geistige Gut symbolisiert sein soll, nämlich die Gebote Gottes, bzw. diejenigen der Weisheit. — Sir. 33 (36), 12[a] (10) השבת ראש פאתי מואב. Die Bitte geht auf Erfüllung der Weissagung Num. 24, 17 וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב, wobei Sirach natürlich an den zeitgenössischen Oberherrn der Juden denkt. — Sir. 40, 1[c] ביום צאתו מרחם אמו. Der Ausdruck lehnt sich wörtlich an Num. 12, 12 an בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ. — Sir. 42, 4 בֵּין רַב לִמְעָט. Die Redensart stammt wörtlich aus Num. 26, 56. — Sir. 45, 4[a] באמונתו ובענותו nach Num. 12,

7 u. 3. — Sir. 45, 15 f. ולברך את עמו בשמו nach Num. 6, 27. — Sir. 45, 22 אך [בארץ העם] לא ינחל וגו׳. Der ganze Vers lehnt sich deutlich an Num. 18, 20 an, vgl. Deut. 18, 2. — Sir. 45, 23^{f} וַיְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל wörtlich nach Num. 25, 13^{b}. — Sir. 45, 24^{b} בְּרִית שָׁלוֹם nach Num. 25, 12. — Sir. 45, 24^{cd} אשר תהיה לו ולזרעו כהנה גדולה עד עולם nach Num. 25, 13^{a}. — Sir. 46, 1^{ab} יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה nach der wörtlich übereinstimmenden Titulatur Num. 11, 28, vgl. auch Ex. 33, 11.

β) Sachliche Reminiszenzen: Sir. 16, 10^{b} vgl. Num. 14, 28 ff. — Sir. 31 (34), 30 vgl. Num. 19, 11 ff. — Sir. 45, 16^{a} vgl. Num. 17, 20 ff.; 1. Sam. 2, 28. — Sir. 45, 18 f. vgl. Num. 16. — Sir. 45, 20—22 vgl. Num. 18, 8 ff. — Sir. 45, 23 f. vgl. Num. 25, 7 ff. — Sir. 46, 6^{e}—8 vgl. Num. 14, 6 ff. — Sir. 50, 24 vgl. Num. 25, 12 f.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 9, 1^{a} אל תקנא את אשת וגו׳. Dieselbe Ausdrucksweise Num. 5, 14. — Sir. 14, 26 ישים קנו vgl. Num. 24, 21. — Sir. 16, 17^{c} עַם כָּבֵד wie Num. 20, 20. — Sir. 17, 2 *ἡμέρας ἀριθμοῦ* vgl. יָמִים מִסְפָּר Num. 9, 20. — Sir. 24, 1^{b}: Statt des bei G vorausgesetzten עַמָּהּ ist hier nach Ryssel auf Grund von S עַם יְהוָֹה für den ursprünglichen Text zu halten. Letzterer Ausdruck findet sich auch Num. 11, 29. — Sir. 32 (35), 11 (9)^{a} הֵאִיר פָּנִים = „das Angesicht leuchten lassen"; derselbe Ausdruck Num. 6, 25; Ps. 80, 4. 20 u. s. — Sir. 39, 31^{b} לא ימרו פיו vgl. Num. 20, 24 מְרִיתֶם אֶת־פִּי. — Sir. 43, 19^{b} יָצִיץ צִיצִים wie Num. 17, 23, nur daß an letzterer Stelle der Singular צִיץ steht. — Sir. 45, 23^{c} der Ausdruck בקנאו קנאה wird auf Num. 25, 11. 13 zurückzuführen sein. — Sir. 46, 7^{d} להשיב חרון מעדה vgl. Num. 25, 4 יָשֹׁב חֲרוֹן וגו׳. — Sir. 50, 16^{b} חֲצֹצְרוֹת מִקְשָׁה vgl. Num. 10, 2. — Sir. 50, 25^{a} קָצָה נַפְשִׁי vgl. Num. 21, 5 קָצָה נַפְשֵׁנוּ.

5. Zum Deuteronomium.

α) Direkte Anlehnungen: Sir. 3, 1[a]: Die Ermahnung an die Kinder, sich der väterlichen Autorität zu unterwerfen, wird mit der entsprechenden Aussicht *ἵνα σωθῆτε* bekräftigt, und zwar geschieht dies augenscheinlich nach Deut. 5, 16 לְמַעַן יִיטַב לָךְ. — Sir. 3, 8[b] בעבור ישיגוך כל ברכות nach Deut. 28, 2[a]. — Sir. 7, 31[c] תְּרוּמַת יָד nach Deut. 12, 6. 11. 17. — Sir. 12, 6 לרשעים ישיב נקם nach Deut. 32, 43, wo ebenfalls von Gott ausgesagt wird נָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו (vgl. auch Deut. 32, 41). — Sir. 15, 17 לפני אדם חיים ומוות nach Deut. 30, 15. — Sir. 17, 17[b] *καὶ μερὶς Κυρίου Ἰσραήλ ἐστιν* lehnt sich an Deut. 32, 9 an (besonders nach LXX zu letzterer Stelle, aber auch in Ansehung des Grundtextes derselben, weshalb um so eher angenommen werden darf, daß schon H hier von der Thora abhängig war). Vgl. auch Sir. 17, 17[a] und Deut. 32, 8 LXX und die betreffenden Anmerkungen Fritzsches, Zöcklers und Ryssels. — Sir. 17, 22[b] (*Κύριος*) *χάριν ἀνθρώπου ὡς κόρην συντηρήσει* vgl. Deut. 32, 10[d] יִצְּרֶנְהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינוֹ und Ryssel zur Sirachstelle. — Sir. 18, 23[b] *μὴ γίνου ὡς ἄνθρωπος πειράζων τὸν Κύριον* nach Deut. 6, 16 לֹא תְנַסּוּ אֶת־יְהוָה. — Sir. 18, 24[b] (*μνήσθητι*) *καιρὸν ἐκδικήσεως ἐν ἀποστροφῇ προσώπου* lehnt sich deutlich an Deut. 31, 18 an, wo die Zeit der richtenden göttlichen Heimsuchung ebenfalls als der Tag der *ἀποστροφὴ προσώπου* erscheint (*ἀποστροφῇ ἀποστρέψω τὸ πρόσωπόν μου κ. τ. λ.*). Und zwar wird man auch hier anzunehmen haben, daß der Enkel sich deshalb an die LXX anlehnte, weil der Großvater sich an den hebräischen Text von Deut. 31, 18 hielt (הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי וגו'). Abgesehen von dem pag. 203 zu Sir. 10, 9 Bemerkten ist diese Abhängigkeit Ben Siras vom Grundtext der Deuteronomiumstelle schon darum anzunehmen, weil *ἀποστρέφειν τὸν πρόσωπον* sich bei LXX auch sonst (vgl. Ex. 3, 6) als Wiedergabe von הִסְתִּיר פָּנִים findet und also dieser Ausdruck für die Restitution des Grund-

textes von Sir. 18, 24[b] nach G am nächsten liegt. — Sir. 20, 29[a] *δῶρα ἀποτυφλοῖ ὀφθαλμοὺς σοφῶν.* Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Ben Sira sich hier eng an Deut. 16, 19 הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים angeschlossen hat. Übrigens wird der Genitiv *σοφῶν* von Ryssel als bei S fehlend und daher schwerlich zum ursprünglichen Text gehörig beanstandet. — Sir. 24, 12 spricht die Weisheit: *ἐρρίζωσα ἐν λαῷ δεδοξασμένῳ, ἐν μερίδι Κυρίου κληρονομίας αὐτοῦ.* Statt der beiden letzten Worte ist auf Grund des deutlich durchschimmernden hebräischen Textes zu lesen *τῇ κληρονομίᾳ αὐτοῦ.* Die zweite Vershälfte lautete wohl im Grundtext בְּחֵלֶק יְהוָה נַחֲלָתוֹ, was deutlich auf Deut. 32, 9 zurückweist. Vielleicht hat sich G eben im Blick auf die Anlehnung seiner hebräischen Vorlage an den Grundtext von Deut. 32, 9 verleiten lassen, den von *σχοίνισμα* abhängigen Genitiv *κληρονομίας αὐτοῦ* tale quale aus der griechischen Deuteronomiumstelle herüberzunehmen. — Sir. 24, 23[bc] *νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν* (א A) *Μωυσῆς κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ.* Die beiden Verszeilen stammen beinahe wörtlich aus Deut. 33, 4. Das auch durch S bestätigte und mit א A gegen B festzuhaltende *ἡμῖν* ist zwar Deut. 33, 4 LXX nur Variante, entspricht aber dem hebräischen Text dieser Stelle und läßt zusammen mit dem gleichfalls durch S bezeugten und dem hebräischen Text von Deut. 33, 4 entsprechenden Singular קְהִלַּת deutlich durchblicken, wie eng Ben Sira selbst sich hier an seine hebräische Thora angeschmiegt hat. Wenn im Unterschied dazu schon der griechische Pentateuch und ihm nach der Enkel Sirachs den Plural *συναγωγαῖς* bevorzugen, so mag dies nach Ryssel mit Rücksicht auf die zerstreuten Diasporagemeinden geschehen sein. — Sir. 30, 19[ab] lehnt sich deutlich an Deut. 4, 28 an. — Sir. 32 (35), 14. 15[c] (12[ad]): אל תשחד כי לא יקח . . . ואין עמו משוא פנים vgl. Deut. 10, 17 לֹא־יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד. Vgl. übrigens auch noch unten zur Berührung unserer Stelle mit 2. Chr. 19, 7. — Sir. 36,

17^{a} (12) עם נקרא בשמך nach Deut. 28, 10, wo von Israel im Unterschied zu allen andern Völkern der Erde gesagt wird שֵׁם יְהוָה נִקְרָא עָלֶיךָ. — Sir. 39, 26^{cd} חלב חטה וחלב ודבש דם ענב יצהר וגו׳. Für diese beiden Stichoi wurde Deut. 32, 13^{b}. 14 benutzt (vgl. auch Gen. 49, 11; Ps. 81, 17 und die Anmerkungen Schlatters und Ryssels zur Sirachstelle). — Sir. 40, 9^{a} חרחר וחרב stammt aus Deut. 28, 22. Zu den dortigen Strafandrohungen gehört auch die Wendung בַּחַרְחֻר וּבַחֶרֶב. Ob man nun an letzterer Stelle mit Dillmann, Öttli, Ryssel (zu Sir. 40, 9) die durch den Kontext nahegelegte Lesart חֹרֶב (= „Dürre") bevorzuge, oder aber mit Smend und Schlatter die von der Masora zu Deut. 28, 22 dargebotene und vom griechischen Sirach aufgenommene Lesart חֶרֶב beibehalte: in jedem Falle bleibt die Kongruenz zwischen Deut. 28, 22 und Sir. 40, 9^{a}, bzw. die Abhängigkeit Ben Siras von jener Stelle bestehen. — Sir. 45, 17^{cd} וילמד את עמו חוק ומשפט את בני ישראל nach Deut. 33, 10, soweit es sich wenigstens um sachliche und rhetorische Anlehnung handelt, während freilich der Wortlaut mindestens ebensosehr an Deut. 4, 14; Ps. 147, 19 erinnert. — Sir. 45, 21^{a} אִשֵּׁי יְהוָה יֹאכֵלוּן wörtlich nach Deut. 18, 1^{b}. — Sir. 48, 15^{cd} עד אשר נסחו מארצם ויפצו בכל הארץ nach Deut. 28, 63 f. — Sir. 50, 25^{b}. 26^{b} hat der Verfasser allem Anschein nach Deut. 32, 21^{cd} im Auge. Denn wie bei Sirach die Ausdrücke איננו עם und גוי נבל in Parallele gesetzt sind, so figurieren an letzterer Stelle לֹא־עָם und גּוֹי נָבָל als Wechselbegriffe.

β) Materielle Reminiszenzen: Sir. 9, 5^{b} vgl. Deut. 22, 28 f. — Sir. 45, 17^{ab} vgl. Deut. 17, 8 ff.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 3, 22 נִסְתָּרוֹת = verborgene, geheime Dinge wie Deut. 29, 28. — Sir. 4, 1 אל תדאיב נפש vgl. Deut. 28, 65 דַּאֲבוֹן נֶפֶשׁ. — Sir. 7, 31^{d} זִבְחֵי צֶדֶק wie Deut. 33, 19. — Sir. 9, 1^{a} אֵשֶׁת חֵיקֶךָ, dieselbe Verbindung Deut. 13, 7; 28, 54. — Sir. 10, 17 וישבת

זכרם, dieselbe Redensart Deut. 32, 26. — Sir. 14, 19 פֹּעַל יָדָיו wie Deut. 33, 11. — Sir. 28, 19[c] ὃς οὐχ εἵλκυσεν τὸν ζυγὸν αὐτῆς = אֲשֶׁר לֹא־מָשְׁכָה בְּעֻלָּהּ. Dieselbe Ausdrucksweise Deut. 21, 3 אֲשֶׁר לֹא־מָשְׁכָה בְּעֹל. — Sir. 35 (32), 23 שְׁמוֹר נַפְשְׁךָ wie Deut. 4, 9. — Sir. 32 (35), 10[b] ἀπαρχὴν χειρῶν σου vgl. תְּרֻמַת יֶדְכֶם und תְּרוּמַת יָדְךָ Deut. 12, 11. 17. — Sir. 32 (35), 22[d] (18[c]) ימחץ מתני וגו'. Dieselbe Ausdrucksweise (ebenfalls von Gott gebraucht) Deut. 33, 11[b] מְחַץ מָתְנַיִם וגו'. — Sir. 39, 15 δότε μεγαλωσύνην = הָבוּ גֹדֶל wie Deut. 32, 3. — Sir. 45, 2[b]: Der Ausdruck בְּמוֹרָאִים wird auch Deut. 4, 34 von den durch Mose vermittelten ägyptischen Gerichtswundern gebraucht. — Sir. 47, 8[c] בכל לבו אהב עשהו vgl. zum Ausdruck Deut. 6, 5. — Sir. 47, 18[a] בשם הנכבד vgl. Deut. 28, 58 הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד. — Sir. 48, 3[a] עָצַר שָׁמַיִם. Dieselbe Ausdrucksweise Deut. 11, 17.

b) Die Beziehungen Ben Siras zu den prophetae priores.

1. Zu Josua.

α) Spezielle Anlehnungen: Sir. 46, 1[e] להנקם נקמי אויב nach Jos. 10, 13: עַד־יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו. — Sir. 46, 2 בנטותו יד בהניפו כידון על עיר nach Jos. 8, 18 (u. 8, 26). — Sir. 46, 3[a] מי הוא לפניו יתיצב nach Jos. 1, 5 לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ לְפָנֶיךָ. — Sir. 46, 6[e] כי מלא אחרי אל nach Jos. 14, 8. 9. 14, bzw. den ganz ähnlichen Stellen Num. 14, 24; Deut. 1, 36, wo überall mit wenig variierendem Ausdruck das gleiche von Kaleb ausgesagt wird.

β) Sachliche Reminiszenzen: Sir. 46, 4—6 vgl. Jos. 10, 10 ff. — Sir. 46, 9 vgl. Jos. 14, 6 ff. — Sir. 49, 15[c] vgl. Jos. 24, 32 (u. Gen. 50, 26).

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 46, 6[e] למען דעת כל גוי vgl. Jos. 4, 24 לְמַעַן דַּעַת כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ.

2. Zum Richterbuch

bietet Sirach nur ganz wenige Parallelen. Dieselben beschränken sich auf etliche sprachliche Anklänge: Sir. 12, 5 לָחֶם = „Kampf" wie Jud. 5, 8. — Sir. 34 (31), 9b: die Redensart הַפְלִיא לַעֲשׂוֹת („Wunderbares zustande bringen") kommt auch Jud. 13, 19 vor. — Sir. 46, 13c נזיר יהוה vgl. Jud. 13, 5; 16, 17 נְזִיר אֱלֹהִים.

3. Zu 1. Samuelis.

α) Deutliche Anlehnungen: Sir. 7, 11b זכר כי יש משפיל ומרים vgl. 1. Sam. 2, 7b [יְהוָה] מַשְׁפִּיל אַף־מְרוֹמֵם. — Sir. 11, 1b ובין נדיבים תשיבנו vgl. 1. Sam. 2, 8 (bzw. Ps. 113, 8) לְהוֹשִׁיב עִם־נְדִיבִים (scil. den דַּל wie Sir. 11, 1). — Sir. 39, 18b ואין מעצור לתשועתו nach 1. Sam. 14, 6 אֵין לַיהוָה מַעְצוֹר לְהוֹשִׁיעַ וגו'. — Sir. 46, 3b כִּי מִלְחֲמוֹת יְהוָה נִלְחָם wie 1. Sam. 25, 28 vgl. 18, 17. — Sir. 46, 13f וימשח נגידים על עם nach 1. Sam. 9, 16. — Sir. 46, 16c בְּהַעֲלֹתוֹ טְלֵה חָלָב nach 1. Sam. 7, 9. — Sir. 46, 17a וירעם מן שמים יהוה. Die Entscheidung der Frage, ob hier eine schriftstellerische Anlehnung an 1. Sam. 7, 10 (וַיַּרְעֵם יְהוָה וגו') vorliege, wird dadurch erschwert, daß der Wortlaut Ben Siras völlig mit 2. Sam. 22, 14 übereinstimmt. Daß Sirach das 1. Sam. 7, 10 geschilderte Ereignis im Auge hat, bedarf keines Beweises. Ebenso unverkennbar aber ist die Verwendung einer wohl unwillkürlichen sprachlichen Reminiszenz aus 2. Sam. 22, 14. Eine bewußte Bezugnahme auf letztere Stelle scheint allerdings ausgeschlossen, da hier deutlich von etwas anderem die Rede ist als von dem Sir. 46, 17 erwähnten Vorfall. Da nun unsere Sirachstelle sich nicht nur sachlich und dem ganzen Kontext nach mit 1. Sam. 7, 10 berührt, sondern außer dem wörtlich übereinstimmenden וַיַּרְעֵם יְהוָה auch im Kontext noch unverkennbare sprachliche Zusammenhänge mit jener Stelle aufweist (vgl. V. 16 u. 1. Sam. 7, 9; V. 17b u. בְּקוֹל גָּדוֹל 1. Sam. 7, 10;

סַרְנֵי־פְלִשְׁתִּים V. 18[b] wie 1. Sam. 7, 7), so wird doch nicht bloß ein allgemein sachlicher, sondern ein eigentlich literarischer Zusammenhang zwischen Sir. 46, 17[a] und 1. Sam. 7, 10 anzuerkennen sein. Sirach denkt an die letztere Stelle, bedient sich aber zugleich des Wortlautes von 2. Sam. 22, 14 (vgl. Ps. 18, 14) zum Ausdruck seines Gedankens. Es ist dies für die ganze Eigenart der schriftstellerischen Beziehungen Ben Siras zum Alten Testament charakteristisch. — Sir. 46, 19[b] העיד יהוה ומשיחו nach 1. Sam. 12, 5. — Sir. 46, 19[c] כופר ונעלים ממי לקחתי nach 1. Sam. 12, 3 (vgl. die textkritische Bemerkung Kittels in Kautzschs Altem Testament zu 1. Sam. 12, 3; vgl. auch Sir. 46, 19[d]). — Sir. 47, 4[b] ויסר חרפה מעמו nach 1. Sam. 17, 26. — Sir. 47, 22[b] ולא יפיל מדבריו ארצה nach 1. Sam. 3, 19; vgl. auch 2. Reg. 10, 10.

β) Materielle Reminiszenzen: Sir. 11, 2 vgl. 1. Sam. 16, 7. — Sir. 46, 13[bc] vgl. 1. Sam. 1, 11. 28. — Sir. 46, 13[d] vgl. 1. Sam. 7, 5 f. 8—10. 15—17. — Sir. 46, 13[e] vgl. 1. Sam. 8, 7 ff. — Sir. 46, 13[f] vgl. 1. Sam. 10, 1; 16, 13. — Sir. 46, 15 vgl. 1. Sam. 3, 20; 9, 6 ff. — Sir. 46, 16—18 vgl. 1. Sam. 7, 7 ff. — Sir. 46, 20 vgl. 1. Sam. 28. — Sir. 47, 3—5 vgl. 1. Sam. 17. — Sir. 47, 6 vgl. 1. Sam. 18, 6 f.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 4, 1 מר נפש wie 1. Sam. 22, 2. — Sir. 6, 9 ריב חרפתך wie 1. Sam. 25, 39 רִיב חֶרְפָּתִי. — Sir. 6, 16 צרור חיים vgl. 1. Sam. 25, 29 צְרוֹר הַחַיִּים. Indessen lesen z. B. König, Ryssel und Peters nach G und S gegen H צֳרִי. — Sir. 30, 20[f] ויהוה מבקש מידו, dieselbe Redensart 1. Sam. 20, 16[b]. Vgl. aber noch Ryssel über die Frage der Ursprünglichkeit von Sir. 30, 20[f]. — Sir. 47, 5[d] und 11[b] הֵרִים קֶרֶן פ׳, derselbe Ausdruck 1. Sam. 2, 10; vgl. Ps. 89, 18. — Sir. 48, 21[b] ויהמם במגפה vgl. zum Ausdruck 1. Sam. 7, 10 וַיְהֻמֵּם וַיִּנָּגְפוּ.

4. Zu 2. Samuelis.

α) Direkte Anlehnungen: Sir. 2, 18: *ἐμπεσούμεθα εἰς χεῖρας κυρίου καὶ οὐκ εἰς χεῖρας ἀνθρώπων· ὡς γὰρ ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ, οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ* nach 2. Sam. 24, 14. Doch ist V. 18a des G nach Ryssel Zutat des Übersetzers oder späterer Abschreiber. — Von der Übereinstimmung zwischen dem Wortlaut von Sir. 46, 17a und demjenigen von 2. Sam. 22, 14 war schon oben zu 1. Sam. die Rede. — Sir. 47, 11a וגם יהוה העביר פשעו nach 2. Sam. 12, 13b.

β) Sachliche Anspielungen: Sir. 45, 25a—c vgl. 2. Sam. 7. — Sir. 47, 1 vgl. 2. Sam. 7, 2 ff.; 12, 1 ff. — Sir. 47, 18ab enthält eine Anspielung auf 2. Sam. 12, 25.

γ) Sprachliche Reminiszenzen: Sir. 16, 1 בְּנֵי־עַוְלָה wie 2. Sam. 3, 34.

5. Zu 1. Regum.

α) Eigentliche Anlehnungen: Sir. 13, 26 שיג ושיח „Geistesabwesenheit und Grübelei" vgl. 1. Reg. 18, 27. — Sir. 16, 18 הן השמים ושמי השמים aus 1. Reg. 8, 27. — Sir. 47, 13b ואל הניח לו מסביב nach 1. Reg. 5, 18.[1]) — Sir. 47, 23f אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת־יִשְׂרָאֵל wörtlich nach 1. Reg. 14, 16 u. ä. St. — Sir. 47, 25a ולכל רעה התמכר[ו] wird direkt auf 1. Reg. 21, 20. 25, bzw. 2. Reg. 17, 17 zurückgehen. — Sir. 50, 13c נֶגֶד כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל wörtlich nach 1. Reg. 8, 22.

β) Sachliche Anspielungen: Sir. 36, 19b lehnt sich sachlich an 1. Reg. 8, 11; 2. Chron. 5, 14; 7, 1; Hagg. 2, 7 an, ohne daß zu entscheiden wäre, an welche dieser Stellen der Verf. etwa dachte. — Sir. 47, 14a vgl. 1. Reg. 3, 16 ff. — Sir. 47, 14b vgl. 1. Reg. 5, 9 ff. — Sir. 47, 18cd vgl. 1. Reg.

---

1) Vgl. noch die von Nöldeke (ZAW. 1900, 89 f.) zitierten alttestamentlichen Stellen, wo aber unrichtigerweise 2. Sam. 7, 11 statt 7, 1 steht.

10, 21. 27. — Sir. 47, 19 f. vgl. 1. Reg. 11. — Sir. 47, 21. 23 vgl. 1. Reg. 12. — Sir. 48, 1 ff. vgl. 1. Reg. 17 ff.; 2. Reg. 1 f. — Sir. 49, 12[d] vgl. 1. Reg. 9, 3.

γ) Sprachliche Erinnerungen: Sir. 21, 15. Die hier zugrunde liegende Redensart הִשְׁלִיךְ אַחֲרֵי גֵוּוֹ findet sich 1. Reg. 14, 9; Ez. 23, 35; Neh. 9, 26. — Sir. 30, 13[a] הכבד עולו = „laß sein Joch schwer auf ihm lasten". Dieselbe bildliche Ausdrucksweise 1. Reg. 12, 10. — Sir. 36 (33), 1[a] לא יפגע רע vgl. 1. Reg. 5, 18 פֶּגַע רָע. — Sir. 49, 13[c] ויירפא את הריסתינו vgl. zum Ausdruck 1. Reg. 18, 30[b].

6. Zu 2. Regum

finden sich bei Sirach nur einige Reminiszenzen:

α) Den Inhalt betreffend: Sir. 47, 24 vgl. 2. Reg. 17. — Sir. 48, 12—14 vgl. 2. Reg. 2 ff. — Sir. 48, 17 vgl. 2. Reg. 20, 20; Jes. 22, 9—11. — Sir. 48, 18—22 vgl. 2. Reg. 18, 13 ff.; 19; Jes. 36 f. — Sir. 48, 23 vgl. 2. Reg. 20, 1 ff.; Jes. 38, 1 ff. — Sir. 49, 1—3 vgl. 2. Reg. 22 f.; 2. Chron. 34. — Sir. 49, 6[a] vgl. 2. Reg. 25, 9; 2. Chr. 36, 19.

β) Die Form betreffend: Sir. 6, 8 יום צרה wie 2. Reg. 19, 3 u. s. — Sir. 13, 12: die Redensart קָשַׁר קֶשֶׁר = „eine Verschwörung anstiften" findet sich auch 2. Reg. 12, 21; 14, 19 u. s. — Sir. 48, 12[b] פִּי־שְׁנַיִם wie 2. Reg. 2, 9.

c) Die Beziehungen Ben Siras zu den prophetae posteriores.

1. Zu Jesaja 1—39.

Vorbemerkung: Zum Zwecke einer bequemeren Übersicht über die schriftstellerische Abhängigkeit Ben Siras von Deuterojesaja (Jes. 40—66) lassen wir die Parallelen, welche unser Schriftsteller zum ersten und zum zweiten Teil dieses Buches darbietet, gesondert folgen.

α) Direkte Anlehnungen: Sir. 1, 8[b] *καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ* vgl. Jes. 6, 1 יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא (beidemal Aus-

sage über Gott). — Sir. 16, 6[b] בגוי חנף נצתה חמה. Die sprachliche Abhängigkeit von Jes. 10, 6 בְּגוֹי חָנֵף אֲשַׁלְּחֶנּוּ ist um so unverkennbarer, als auch נצתה חמה im Jesajazitat sein Analogon hat; denn Objekt zu אֲשַׁלְּחֶנּוּ ist Assur, das Werkzeug des göttlichen Zornes (Jes. 10, 5). — Sir. 25, 23[c] *χεῖρες παρειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα* = יָדַיִם רָפוֹת וּבִרְכַּיִם כֹּשְׁלוֹת wörtlich nach Jes. 35, 3. — Sir. 34 (31), 25[a] גם ועל] על היין אל תתגבר nach Jes. 5, 22[a]. — Sir. 40, 27[b] [ועל כל כבוד חפתה (so Ryssel und Peters; vgl. noch die Lesarten von Schlatter, Lévi und Strack) nach Jes. 4, 5.

β) Materielle Reminiszenzen: Sir. 21, 9 vgl. Jes. 1, 31. — Sir. 32 (35), 5 vgl. Jes. 1, 16 ff.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 2, 9 *εὐφροσύνη αἰῶνος* vgl. שִׂמְחַת עוֹלָם Jes. 35, 10; 51, 11; 61, 7 (ebenfalls als Gegenstand der Hoffnung genannt). — Sir. 2, 12 *χερσὶν παρειμέναις* vgl. יָדַיִם רָפוֹת Jes. 35, 3; Hi. 4, 3. — Sir. 5, 7[c] יוֹם נָקָם wie Jes. 34, 8. — Sir. 36 (33), 12[d] *καὶ ἀνέστρεψεν αὐτοὺς ἀπὸ στάσεως αὐτῶν* vgl. Jes. 22, 19[b] וּמִמַּעֲמָדְךָ יֶהֶרְסֶךָ׃. — Sir. 37, 7[a] הֵנִיף יָד „die Hand schwingen", um ein Zeichen zu geben wie Jes. 13, 2. — Sir. 41, 4[b] מה תמאס בתורת עליון vgl. Jes. 5, 24. Doch liest Ryssel mit Smend תּוֹרַת für חוּקַּת. — Sir. 43, 17[b] סוּפָה וּסְעָרָה wie Jes. 29, 6. — Sir. 47, 22[c] נִין וָנֶכֶד wie Jes. 14, 22. — Sir. 48, 15[a] בְּכָל־זֹאת לֹא־שָׁב wie Jes. 5, 25. — Sir. 48, 19[b] ויחילו כיולדה vgl. Jes. 13, 8. — Sir. 48, 24[a] רוּחַ גְּבוּרָה wie Jes. 11, 2. — Sir. 50, 8[b] יִבְלֵי־מַיִם wie Jes. 30, 25 u. s. — Sir. 50, 17[d] קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל wie Jes. 1, 4 u. s.

2. Zu Jesaja 40—66.

α) Spezielle Anlehnungen: Sir. 2, 5 *ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσός, καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως* vgl. Jes. 48, 10 בְּחַרְתִּיךָ בְּכוּר עֹנִי. — Sir. 11, 13[b] ויתמהו עליו רבים wird im Ausdruck auf Jes. 52, 14 כַּאֲשֶׁר

גוי צדקה לא שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רַבִּים zurückgehen. — Sir. 12, 3 עשה vgl. Jes. 58, 2 גּוֹי אֲשֶׁר־צְדָקָה עָשָׂה. — Sir. 14, 17 כל הבשר כבגד יבלה וגו׳ vgl. Jes. 51, 6 (u. Ps. 102, 27). — Sir. 15, 6ª שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יִמְצָא nach Jes. 51, 3, nur daß hier יִמָּצֵא (Niph.) steht. — Sir. 15, 6ᵇ שם עולם תורישנו „sie (die Weisheit) wird ihm (ihrem Anhänger) einen unvergeßlichen Namen zukommen lassen"; vgl. Jes. 56, 5 שֵׁם עוֹלָם אֶתֶּן־לוֹ. — Sir. 40, 9ᵇ שד ושבר רעב וגו׳ vgl. Jes. 51, 19 הַשֹּׁד וְהַשֶּׁבֶר וְהָרָעָב (vgl. auch Jes. 60, 18 שֹׁד וָשֶׁבֶר). — Sir. 42, 22ᵇ לא צריך לכל מבין lehnt sich zwar nicht so sehr dem Wortlaut nach als in der Sache an Jes. 40, 14 an. — Sir. 48, 24ᵇ וינחם אבלי ציון nach Jes. 61, 2 f. — Sir. 51, 12⁵ גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל aus Jes. 49, 7. — Sir. 51, 12⁶ מְקַבֵּץ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל aus Jes. 56, 8 (ähnlich Ps. 147, 2). — Sir. 51, 12⁷ בּוֹנֶה עִירוֹ וּמִקְדָּשׁוֹ wird auf Jes. 44, 28ᵇ zurückgehen.

β) Sachliche Reminiszenzen: Sir. 48, 25 vgl. Jes. 42, 9. — Sir. 51, 25 vgl. Jes. 55, 1.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 6, 3 עֵץ יָבֵשׁ wie Jes. 56, 3. — Sir. 6, 4 נפש עזה „eine freche Seele" vgl. Jes. 56, 11 עַזֵּי־נֶפֶשׁ. — Sir. 16, 6ª יוֹקֶדֶת אֵשׁ wie Jes. 65, 5 (nur umgestellt). — Sir. 18, 13ᵈ ὡς ποιμὴν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ = כְּרֹעֶה עֶדְרוֹ wie Jes. 40, 11. — Sir. 32 (35), 3 προσφέρων σεμίδαλιν = מַעֲלֵה מִנְחָה wie Jes. 66, 3. — Sir. 33 (36), 12ᵇ (10) אין זולתי wie Jes. 45, 21. — Sir. 33 (36), 13 (11) שִׁבְטֵי יַעֲקֹב wie Jes. 49, 6. — Sir. 36, 22ᶜ (17) עת נוחר על כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ wie Jes. 52, 10. — Sir. 40, 5ᶜ משכבו vgl. Jes. 57, 2. — Sir. 41, 11ᵇ שם חסד לא יכרת, dieselbe Ausdrucksweise Jes. 56, 5. — Sir. 43, 6ᵇ אוֹת עוֹלָם wie Jes. 55, 13. — Sir. 43, 20ᵈ כשרין ילבש וגו׳ vgl. Jes. 59, 17 יִלְבַּשׁ כַּשִּׁרְיָן. — Sir. 43, 31ª (30ᶜ) הֶחֱלִיף כֹּחַ wie Jes. 40, 31; 41, 1. — Sir. 44, 1ª אַנְשֵׁי־חֶסֶד wie Jes. 57, 1. — Sir. 45, 11ᵇ (u. 50, 9ᶜ) אַבְנֵי־חֵפֶץ wie Jes. 54, 12. —

Sir. 46, 19[a] vgl. zu Sir. 40, 5[c]. — Sir. 48, 10[d] לְהָכִין [שבטי יעקב] vgl. Jes. 49, 6. — Sir. 51, 25[b] בְּלֹא־כֶסֶף wie Jes. 55, 1.

3. Zu Jeremia.

α) Deutliche Anlehnungen: Sir. 21, 13[b] (14[a]) *καὶ ἡ βουλὴ αὐτοῦ* (scil. *σοφοῦ*) *ὡς πηγὴ ζωῆς. ἔγκατα μωροῦ ὡς ἄγγιον συντετριμμένον.* Nach Ryssel stand im Urtext מְקוֹר מַיִם חַיִּים für *πηγὴ ζωῆς*. Außerdem ist nach ihm dem *ὡς ἄγγιον συντετριμμένον* des G gegenüber die Übersetzung von S (= „wie eine zusammengebrochene Zisterne") als dem Grundtext entsprechender zu bevorzugen. Somit hätte der letztere etwa gelautet: וַעֲצָתוֹ כִּמְקוֹר מַיִם חַיִּים׃ קֶרֶב כְּסִיל כְּגֵב נִשְׁבָּר, und es ergäbe sich dabei eine ziemlich deutliche Beziehung zu Jer. 2, 13. Vgl. dazu noch das unten bei den Beziehungen Ben Siras zu den Proverbien Ausgeführte. — Sir. 36 (33), 13[a c] *ὡς πηλὸς κεραμέως ἐν χειρὶ αὐτοῦ . . . οὕτως ἄνθρωποι ἐν χειρὶ τοῦ ποιήσαντος αὐτούς.* Die beiden Stichoi gehen deutlich auf Jer. 18, 6[b] zurück; vgl. auch Jes. 29, 16; 45, 9. — Sir. 33 (36), 8[a] (7): die Bitte שפוך חמה stammt entweder aus Jer. 10, 25, wo שְׁפֹךְ חֲמָתְךָ gleichfalls einem Gebet wider die Feinde Israels angehört, oder aus der gleichlautenden Stelle Ps. 79, 6. In letzterem Falle läge ein gewisser Anhaltspunkt für vormakkabäischen Ursprung dieses Psalmes vor, der bekanntlich nebst Ps. 44; 74 und 83 von zahlreichen Forschern in die Makkabäerzeit verlegt wird. Allein es zwingt nichts zu der Annahme, daß Sirach sich hier an Ps. 79 und nicht an Jeremia anlehne, weshalb auch die Frage nach der makkabäischen Datierung des Psalmes hier nicht weiter erörtert zu werden braucht. — Sir. 49, 7[b] (7[a]) והוא מרחם נוצר נביא nach Jer. 1, 5. — Sir. 49, 7[c d] (7[b c]) לנתוש ולנתוץ ולהאבד וגו׳ nach Jer. 1, 10. — Sir. 51, 12[4] יוֹצֵר הַכֹּל aus Jer. 10, 16.

β) Sachliche Reminiszenzen: Sir. 1, 14[b] vgl. Jer. 1, 5. — Sir. 18, 30[a] vgl. Jer. 3, 17. — Sir. 49, 7 (6) vgl. Jer. 37, 15; 38, 6.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 15, 1 תּוֹפֵשׂ תּוֹרָה, dieselbe Ausdrucksweise Jer. 2, 8. — Sir. 23, 18[e] τῶν ἁμαρτιῶν μου οὐ μὴ μνησθήσεται ὁ ὕψιστος. Diese Redensart, vor der Sirach in dem bestimmten vorliegenden Fall warnt, klingt wie eine mißbräuchliche Berufung auf Jer. 31, 34 לְחַטָּאתָם לֹא אֶזְכָּר־עוֹד bzw. Jes. 43, 25 חַטֹּאתֶיךָ לֹא אֶזְכֹּר (vgl. auch Ps. 25, 7[a]). — Sir. 28, 20 ζυγὸς σιδηροῦς = עֹל בַּרְזֶל, derselbe bildliche Ausdruck wie Jer. 28, 14. — Sir. 40, 30[b] בקרבו תבער כמו אש vgl. Jer. 20, 9 הָיָה בְלִבִּי כְּאֵשׁ בֹּעֶרֶת. — Sir. 47, 7[c] שבר קרנם vgl. Jer. 48, 25. — Sir. 50, 10[a] זַיִת רַעֲנָן wie Jer. 11, 16.

4. Zu Ezechiel.

α) Direkte Anlehnungen: Sir. 17, 12[a] διαθήκην αἰῶνος ἔστησεν μετ' αὐτῶν vgl. Ez. 37, 26 . . . . וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית עוֹלָם וגו׳, vgl. auch Jes. 55, 3. — Sir. 49, 9[a] וגם הזכיר את איוב (so Schlatter, Lévi, Peters, Strack nach H) wäre eine Anlehnung an Ez. 14, 14. 20. Die Annahme der Ursprünglichkeit des hier wiedergegebenen Textes von H könnte durch die Erwägung gestützt werden, daß sowohl bei Ben Sira (V. 9[b]) als auch bei Ezechiel a. a. O. jeweils auf die Gerechtigkeit Hiobs Gewicht gelegt wird, während im andern Falle, d. h. bei der Lesung אזכיר die ausdrückliche Aufzählung Hiobs in der Reihe der prophetae posteriores immerhin etwas Befremdliches behielte und außerdem die an sich freilich der Konjektur אזכיר günstige Lesart נביא am Schlusse des Stichos nicht völlig gesichert ist. Dagegen bevorzugen Smend und Ryssel אזכיר, wobei natürlich die Anlehnung von Sir. 49, 9[a] an Ez. 14, 14. 20 in Wegfall käme.

β) Sachliche Reminiszenzen: Sir. 26, 28^{ef} vgl. Ez. 18, 24. — Sir. 49, 8 vgl. Ez. 1.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 7, 17^{c} לַעֲמֹד בַּפֶּרֶץ, dieselbe Redensart wie Ez. 22, 30; Ps. 106, 23. — Sir. 22, 2 *βόλβιτον κοπρίων* = גְּלַל צֵאָה wie Ez. 4, 12. — Sir. 30, 10^{b} *καὶ ἐπ' ἐσχάτῳ γομφιάσει* (so Ryssel nach S statt *γομφιάσεις*) *τοὺς ὀδόντας σου* „und (damit) er (nicht) schließlich deine Zähne stumpf werden läßt." Sinn: damit du nicht die bösen Folgen seines Benehmens zu spüren bekommst. Vgl. Ez. 18, 2 וְשִׁנֵּי הַבָּנִים תִּקְהֶינָה. — Sir. 32 (35), 12 (10)^{b} כְּהַשָּׂגַת יָד (= „so viel du zu erschwingen vermagst") vgl. Ex. 46, 7 כַּאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ (vgl. auch Lev. 14, 30 ff.). — Sir. 32 (35), 23^{c} (18^{f}) מטה רשע vgl. Ez. 7, 11 מַטֵּה־רֶשַׁע. — Sir. 40, 9^{a} דֶּבֶר וָדָם wie Ez. 5, 17. — Sir. 40, 22^{b} צמחי שדה vgl. Ez. 16, 7 צֶמַח הַשָּׂדֶה. — Sir. 41, 2^{d} אבד תקוה vgl. Ez. 37, 11 אָבְדָה תִקְוָתֵנוּ. — Sir. 51, 2 דִּבַּת־עָם wie Ez. 36, 3.

5. Zu Hosea.

α) Ein deutlicher Widerhall: Sir. 19, 2^{a} *οἶνος καὶ γυναῖκες ἀποστήσουσιν συνετούς* vgl. Hos. 4, 11 זְנוּת וְיַיִן וְתִירוֹשׁ יִקַּח־לֵב׃.

β) Ein sprachlicher Anklang: Sir. 31 (34), 2^{a} *ὡς διώκων ἄνεμον* vgl. Hos. 12, 2^{a} אֶפְרַיִם רֹעֶה רוּחַ וְרֹדֵף קָדִים.

6. Zu Joel.

α) Direkte Anlehnungen: Sir. 17, 23^{b} *τὸ ἀνταπόδομα αὐτῶν εἰς κεφαλὴν αὐτῶν ἀποδώσει* = יָשִׁיב גְּמוּלָם בְּרֹאשָׁם nach Joel 4, 4 (bzw. 4, 7). — Sir. 21, 2^{c} *ὀδόντες λέοντος οἱ ὀδόντες αὐτῆς* (scil. *ἁμαρτίας*). Falls, was das nächstliegende ist, im Grundtext das maskulinisch gebrauchte חֵטְא oder חַטָּאת für *ἁμαρτία* einzusetzen ist, so lautete derselbe wahrscheinlich שִׁנֵּי אַרְיֵה שִׁנָּיו, was wörtlich mit Joel 1, 6 übereinstimmt.

β) Sprachliche Anklänge: Sir. 1, 8^{a} *φοβερὸς σφόδρα* = נוֹרָא מְאֹד wie Joel 2, 11. — Sir. 1, 10 *μετὰ*

πάσης σαρκός, vergleiche die sprachlichen Anklänge an die Genesis (zu Sir. 1, 10).

7. Zu Amos.

α) Spezielle Benutzung: Sir. 39, 19[b] ואין נסתר מנגד עיניו vgl. Am. 9, 3[b] וְאִם־יִסָּתְרוּ מִנֶּגֶד עֵינַי וגו׳

β) Sprachliche Anklänge: Sir. 3, 19[b]: ולענוים יגלה סודו vgl. Am. 3, 7 גָּלָה סוֹדוֹ אֶל־עֲבָדָיו. — Sir. 40, 13[a] כְּנַחַל אֵיתָן wie Am. 5, 24 (vgl. auch Deut. 21, 4). Doch ist nach Smend, Ryssel und Peters die Ursprünglichkeit von איתן mindestens fraglich.

8. Zu Obadja

bietet Sirach keine literarischen Parallelen, was angesichts des geringen Umfangs jenes Büchleins leicht begreiflich ist. Daß unser Verfasser die Schrift des Obadja gekannt hat, erscheint übrigens bei seiner oben erwähnten Bezugnahme auf das Dodekapropheton als zweifellos.

9. Zu Jona.

α) Ein sachlicher Anklang: Sir. 2, 11 vgl. Jon. 4, 2 und sonst.

β) Eine sprachliche Reminiszenz: Sir. 16, 19 קִצְבֵי הָרִים wie Jon. 2, 7.

10. Zu Micha

liegt nur ein sprachlicher Anklang vor: Sir. 5, 1 יש לאל ידי vgl. Micha 2, 1. Dieselbe Redensart findet sich indessen auch Gen. 31, 29 (vgl. oben).

11. Zu Nahum

bietet Sirach verschiedene sprachliche Anklänge: Sir. 7, 19 טובת חן derselbe Ausdruck Nah. 3, 4. — Sir. 43, 3[b] לפני חרבו מי יתכלכל dieser Halbvers „ist zwar kein alttestamentliches Zitat, aber der biblischen Ausdrucksweise nachgebildet“ (Ryssel). Vgl. z. B. Nah. 1, 6[a] לִפְנֵי זַעְמוֹ מִי יַעֲמוֹד. — Sir. 50, 8[c] פֶּרַח לְבָנוֹן wie Nah. 1, 4.

12. Zu Habakuk

haben wir bei Sirach eine deutlich abhängige Parallele: Sir. 15, 15 c d אם תאמין בו גם אתה תחיה nach Hab. 2, 4 b צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה. Allerdings macht Ryssel darauf aufmerksam, daß der ganze Doppelzeiler, dem unser Sirachzitat angehört, aus S stammt.

13. Zu Zephanja

steht Sirach ebenfalls im Abhängigkeitsverhältnis: Sir. 51, 10 c d בְּיוֹם צָרָה בְּיוֹם שׁוֹאָה וּמְשׁוֹאָה nach Zeph. 1, 15.

14. Zu Haggai.

Gleichfalls eine deutliche Anlehnung: Sir. 49, 11 זרובבל והוא ... כחותם nach Hagg. 2, 23.

15. Zu Sacharja

weist unser Verfasser verschiedene deutliche Anlehnungen auf: Sir. 33 (36), 3 a הניף יד על עם נכר vgl. Sach. 2, 13 a הִנְנִי מֵנִיף אֶת־יָדִי עֲלֵיהֶם (Gegenstand der Bedrohung sind auch hier die גוים V. 12). — Sir. 39, 28 d wird von den verderblichen Winden gesagt: *τὸν θυμὸν τοῦ ποιήσαντος αὐτοὺς κοπάσουσιν,* was auf Sach. 6, 8 zurückgeht, wo der Engel des Herrn von den zur Gerichtsvollstreckung nach den Ländern des Nordens gesandten Winden ebenfalls sagt: הֵנִיחוּ אֶת־רוּחִי. — Sir. 44, 21 e f להנחילם מים ועד ים ומנהר ועד אפסי ארץ. Nach dem Kontext zu schließen, denkt der Verfasser augenscheinlich an das Gen. 15, 18 Erzählte. Der Wortlaut der beiden Halbverse stammt aber deutlich entweder aus Sach. 9, 10 oder aus Ps. 72, 8.

16. Zu Maleachi.

α) Eigentliche Entlehnungen: Sir. 31 (34), 27: *ὁ ἀποστερῶν μισθὸν μισθίου* vgl. Mal. 3, 5 עֹשְׁקֵי שְׂכַר־שָׂכִיר. — Sir. 48, 10 wird Mal. 3, 23 f. zitiert; vgl. besonders V. 10 c לְהָשִׁיב לֵב־אָבוֹת עַל־בָּנִים, welcher Stichos wörtlich mit Mal. 3, 24 a übereinstimmt.

β) Eine sprachliche Reminiszenz aus Mal. 3, 19 (בֹּעֵר כַּתַּנּוּר) ist Sir 48, 1[b] כתנור בוער.

d) Die Beziehungen Ben Siras zu den Hagiographen (exclus. Proverbien).

1. Zu den Psalmen.

α) Direkte Anlehnungen: Sir. 1, 8[b] haben wir bereits bei den Parallelen zu Jesaja erwähnt. Es wäre aber auch denkbar, daß Ben Sira hier Ps. 47, 9 im Auge hätte. — Sir. 1, 14[a] = Ps. 111, 10. — Sir. 3, 18[a] und Sir. 3, 21[a] haben ihre Grundstelle in Ps. 131, 1[b]. — Sir. 3, 19[b] wird auf Ps. 25, 18[a] zurückgehen (vgl. oben zu Amos). — Sir. 4, 10[a] lehnt sich an Ps. 68, 6 an. — Sir. 6, 37[b] nach Ps. 1, 2. — Sir. 7, 17[d] גל אל אל lehnt sich an Stellen wie Ps. 22, 9 (גֹּל אֶל־יְהוָֹה); Prov. 16, 3; Ps. 37, 5 an. — Sir. 11, 1[b] vgl. zu 1. Sam. — Sir. 14, 15[a] nach Ps. 49, 11[c]. — Sir. 15, 4 בה יבטח ולא יבוש geht deutlich auf Ps. 22, 6[b] und Ps. 25 2[a] zurück, nur daß hier Gott Objekt des Vertrauens ist, dort speziell die göttliche Weisheit. — Sir. 15, 9 לֹא נָאוָה תהלה בפי רשע drückt negativ aus, was Ps. 33, 1[b] in positiver Aussage lautet: לַיְשָׁרִים נָאוָה תְהִלָּה. — Sir. 17, 27[a] Ὑψίστῳ τίς αἰνέσει ἐν ᾅδου; = בִּשְׁאוֹל מִי יוֹדֶה לְעֶלְיוֹן nach Ps. 6, 6. — Sir. 18, 8: τί ἄνθρωπος; = מָה־אֱנוֹשׁ wie Ps. 8, 5; auch im Gedanken stimmen beide Stellen zusammen. — Sir. 21, 7[a] γνωστὸς μακρόθεν ὁ δυνατὸς ἐν γλώσσῃ. Die letzten Worte werden mit Edersheim und Ryssel auf Ps. 12, 5 zurückzuführen sein, wo den Prahlern die großsprecherischen Worte in den Mund gelegt werden: לִלְשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר. — Sir. 22, 27[a] τίς δώσει μοι ἐπὶ στόμα μου φυλακὴν = מִי יִתֵּן שָׁמְרָה לְפִי nach Ps. 141, 3[a]. — Sir. 25, 1[ab] ἐστὶν ὡραία . . . ὁμόνοια ἀδελφῶν (da wir für den vorliegenden Fall wegen des singularischen Femininsubjektes das Prädikat zwar durchaus sachgetreu, aber nicht bis auf die Akzente hinaus unverändert aus V. 1[a] herausnehmen

konnten, wo es nach Fritzsche und Ryssel neutr. plur. ist, so braucht wohl kaum beigefügt zu werden, daß wir der von den Letztgenannten in Übereinstimmung mit S gebotenen Lesart von V. 1[a] tatsächlich gefolgt sind) vgl. Ps. 133, 1. — Sir. 27, 26[b] *ὁ ἱστῶν παγίδα ἐν αὐτῇ ἁλώσεται.* Der mutmaßlich zugrunde liegende Ausdruck מַצִּיב מַשְׁחִית wäre nach Jer. 5, 26 gebildet. Im Blick auf den Inhalt hingegen liegt es nahe, in unserm Stichos eine Anlehnung an Ps. 9, 16[b] zu sehen, um so mehr als auch die erste Vershälfte (Sir. 27, 26[a]) an jene Psalmstelle, und zwar an den ersten Stichos derselben, anklingt. Allerdings geht Sir. 27, 26[a] nicht wie V. 26[b] direkt auf Ps. 9, 16, sondern auf Prov. 26, 27 zurück, wie später gezeigt werden soll. Es ist dies wieder ein charakteristisches Beispiel für die eigentümliche Art und Weise, in welcher Sirach das Alte Testament benutzt. In seiner frei bearbeitenden und kombinierenden Methode stützt er seine Gedanken und Ausdrücke manchmal auf mehrere alttestamentliche Stellen zugleich. Und so klar es oft ist, daß Ben Sira das Alte Testament benutzt hat, so schwierig ist es vielleicht in dem betreffenden Fall, abzuwägen, durch welche Stelle sein Gedanke und Ausdruck am meisten bestimmt wird. — Sir. 34 (31), 27[d] wird gesagt לשמחה נוצר [יין], und V. 28[a] wird שמחת לב als Wirkung des Weines bezeichnet, beides nach Ps. 104, 15[a]. — Sir. 35 (32), 24[b] nach Ps. 22, 6[b]; 25, 2[a]. Auch Ps. 25, 3[a]. 20[b]; 31, 2[a]; 71, 1 (die beiden letzteren Stellen wörtlich mit einander übereinstimmend) mögen dem Verfasser vorgeschwebt haben. — Sir. 31 (34), 17: *φοβουμένου τὸν κύριον μακαρία ἡ ψυχή* nach Ps. 112, 1[a] (vgl. auch Sir. 31, 16 und Ps. 112, 7 f.). — Sir. 31 (34), 19: Die Bausteine zu diesem Vers sind aus verschiedenen Stellen der althebräischen Literatur, speziell des Psalmbuches, zusammen getragen, allerdings nicht zu einem Mosaik, sondern entsprechend dem schriftstellerischen Charakter Ben Siras zu einem frei und einheitlich gestalteten Gebilde. V. 19[a] lehnt sich an Ps. 33, 18[a]

und Pſ. 34, 16^{a} an. Die übrigen Stichoi unſeres Verſes erinnern teils dem Gedanken nach, teils durch ihre Bilderſprache an Pſ. 91, 1 ff.; Pſ. 61, 4 f., aber auch an Jeſ. 4, 5 f. — Sir. 33 (36), 8^{a} (7) vgl. oben zu Jeremia. — Sir. 39, 15^{cd} (vgl. auch die vorangehenden Aufforderungen *εὐλογήσατε* und *ἐξομολογήσασθε κ. τ. λ.*) ſcheint freie Anlehnung an Pſ. 33, 2 f. zu ſein, wo es ſich gleichfalls um die Einleitung zu einem Preiſe des Herrn der Welt handelt. — Sir. 40, 26^{c} nach Pſ. 34, 10. — Sir. 42, 16^{b} ſetzt ſich aus dem Wortlaut zweier Pſalmſtellen zuſammen. Die erſte Hälfte ſtammt aus Pſ. 104, 31^{a}, die zweite aus Pſ. 145, 9^{b}. — Sir. 43, 2^{b} מה נורא מעשי יהוה: Der Stichos lehnt ſich direkt an Pſ. 66, 3, wo im Blick auf Gott geſagt wird מַה־נּוֹרָא מַעֲשֶׂיךָ, indirekt auch an Ex. 34, 10 an. — Sir. 43, 10^{a} augenſcheinlich nach Pſ. 33, 6. 9. — Sir. 43, 17^{a} (16^{a}) lehnt ſich an Pſ. 29, 8^{a} und Hiob 37, 5^{a} an (vgl. auch Pſ. 29, 3). — Sir. 43, 19^{a} lehnt ſich weniger dem Worlaut nach als inhaltlich und rhetoriſch ganz an Pſ. 147, 16^{b} an (vgl. auch den erſten Halbvers dieſer Pſalmſtelle). — Sir. 43, 24^{a} יוֹרְדֵי הַיָּם ſtammt wörtlich aus Pſ. 107, 23^{a}, was durch das ſogleich zu behandelnde Abhängigkeitsverhältnis von Sir. 43, 25 zu Pſ. 107, 24 beſtätigt wird. — Sir. 43, 25 wird als Ergebnis der Beobachtung ſolcher, die das Meer befuhren, erwähnt: שם פלאות תמהי מעשהו מין כל חי וגו׳. Dieſer Vers lehnt ſich einesteils an Pſ. 107, 24, wo ebenfalls von denen, die das Meer befuhren, geſagt wird: הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי יְהוָה וְנִפְלְאוֹתָיו; anderteils erinnert er aber auch an Pſ. 104, 25 f. (vgl. hier beſonders die Ausdrücke זֶה הַיָּם גָּדוֹל, שָׁם אֳנִיּוֹת וגו׳, שָׁם־רֶמֶשׂ ... חַיּוֹת וגו׳). — Sir. 44, 13^{a} ſcheint ſich an Pſ. 112, 6^{b} anzulehnen (vgl. noch צדקתם Sir. 44, 13^{b}, welcher Ausdruck freilich textkritiſch anfechtbar iſt, und צִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד Pſ. 112, 9). — Sir. 44, 21^{ef} vgl. oben zu Sacharja. — Sir. 45, 15^{d} וּלְזַרְעוֹ כִּימֵי שָׁמַיִם. Der Ausdruck wird aus Pſ. 89, 30 ſtammen, wo aber die Verheißung

auf das Königtum der Davididen geht. — Sir. 51, 2^{e} שָׂטֵי כָזָב aus Ps. 40, 5^{b}. — Sir. 51, 8^{ab} nach Ps. 25, 6. — Sir. 51, 10 וארומם יהוה אבי אתה וגו' nach Ps. 89, 27. — Sir. 51, 11^{cd} lehnt sich besonders im 2. Stichos deutlich an Ps. 143, 1 an. — Das ganze Dankgebet Sir. 51, 12$^{1-15}$ gibt sich auf den ersten Blick als eine Nachahmung des 136. Psalmes zu erkennen, indem es sich aufs engste an das Schema anschließt, nach welchem derselbe gegliedert ist. Auch sonst ist dieses Gebet reichlich mit biblischen Wendungen gespickt. Der epigonenhafte Charakter unseres Schriftstellers zeigt sich an dieser Stelle in seiner schärfsten Zuspitzung. — Sir. 51, 12^{3} שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל aus Ps. 121, 4. — Sir. 51, 12^{8} מַצְמִיחַ קֶרֶן לְבֵית דָּוִד nach Ps. 132, 17^{a}. — Sir. 51, 12^{13} בוחר בציון nach Ps. 132, 13. — Sir. 51, 12^{15} wörtlich nach Ps. 148, 14. — Sir. 51, 30^{c} ברוך יהוה לעולם stimmt wörtlich mit Ps. 89, 53^{a}; vgl. noch die Doxologieen am Schlusse der übrigen Psalmbücher. — Sir. 51, 30^{d}: ומשובח שמו לדר ודר wird sich an Ps. 145, 4^{a} anlehnen (vgl. auch Ryssel). — Der Lobpreis am Schluß des Sirachbuches stimmt wörtlich mit Ps. 113 überein.

β) Sachliche Anklänge: Sir. 2, 6 vgl. Ps. 37, 3. 5. — Sir. 2, 10^{b} vgl. Ps. 25, 3^{a}. — Sir. 2, 10^{c} vgl. Ps. 37, 25. — Sir. 2, 11 vgl. Ps. 103, 8; 145, 8 u. ſ. — Sir. 9, 11 vgl. Ps. 37, 1 f. — Sir. 11, 11 vgl. Ps. 127, 1 f. — Sir. 15, 19 vgl. Ps. 33, 15. 18. — Sir. 16, 19 vgl. Ps. 104, 32. — Sir. 16, 28^{b} vgl. Ps. 148, 6. — Sir. 16, 30^{b} vgl. Ps. 104, 29. — Sir. 18, 4 vgl. Ps. 106, 2. — Sir. 18, 9 vgl. Ps. 90, 10. 4. — Sir. 20, 25 vgl. Ps. 5, 7. — Sir. 22, 27 vgl. Ps. 39, 2. — Sir. 24, 3^{a} vgl. Ps. 33, 6. — Sir. 24, 20 (lies mit Ryssel nach A und S *κηρίον* statt *κηροῦ*) gilt nach V. 23 vom Gesetz, weshalb eine wenigstens unbewußte Anlehnung an Ps. 19, 11 nicht unwahrscheinlich ist. — Sir. 29, 1^{a} vgl. Ps. 37, 26^{a}. — Sir. 30, 6^{a} vgl. Ps. 127, 5^{b}. —

Sir. 30, 19ab erinnert an Ps. 115, 4—6; vgl. jedoch oben zu Deuteronomium. — Sir. 36 (33), 1a vgl. Ps. 91, 10. — Sir. 39, 23b vgl. Ps. 107, 33 f. — Sir. 39, 24a vgl. Ps. 18, 26 f. — Sir. 42, 15c vgl. Ps. 33, 6. 9. — Sir. 42, 17ab vgl. Ps. 40, 6. — Sir. 42, 20 vgl. Ps. 139, 4. — Sir. 43, 3b vgl. Ps. 19, 7b. — Sir. 43, 29 vgl. Ps. 96, 4. — Sir. 51, 15d (13d) vgl. Ps. 71, 17.

γ) Sprachliche Reminiszenzen: Sir. 1, 2: *ἄμμον θαλασσῶν* vgl. Ps. 78, 27 חוֹל יַמִּים. — Sir. 1, 3 (und 17, 32) *ὕψος οὐρανοῦ* vgl. Ps. 103, 11 גְּבֹהַּ שָׁמַיִם. — Sir. 1, 28 *ἐν καρδίᾳ δισσῇ* vgl. לֵב וָלֵב Ps. 12, 3. — Sir. 2, 2 *εὔθυνον τὴν καρδίαν σου* = הָכֵן לִבְּךָ (Ryssel) vgl. Ps. 78, 8; 2. Chr. 12, 14; 30, 19 הֵכִין לֵב. — Sir. 3, 27 עון על עון dieselbe Ausdrucksweise Ps. 69, 28. — Sir. 4, 21 כבוד וחן vgl. Ps. 84, 12 חֵן וְכָבוֹד. — Sir. 11, 1a תשא ראשׁ (vgl. auch Sir. 11, 13a) ähnlich Ps. 3, 4. — Sir. 14, 20 בחכמה יהגה vgl. Ps. 37, 30 יֶהְגֶּה חָכְמָה. — Sir. 18, 4 *ἐξαγγεῖλαι τὰ ἔργα αὐτοῦ* = סַפֵּר מַעֲשָׂיו, dieselbe Ausdrucksweise Ps. 107, 22. — Sir. 20, 16 *οἱ ἔσθοντες τὸν ἄρτον μου* = אֹכְלֵי לַחְמִי derselbe Ausdruck im Sinn von „Freund, Tischgenosse" Ps. 41, 10. — Sir. 27, 10a *λέων θήραν ἐνεδρεύει (οὕτως κ. τ. λ.)* = כְּאַרְיֵה לִטְרֹף יִכְסוֹף, fast gleichlautend mit Ps. 17, 12a. — Sir. 34 (31), 23b עדות טובו נאמנה und V. 24b עדות רועו נאמנה vgl. zum Ausdruck Ps. 19, 8b. — Sir. 35 (32), 4a שָׁפַךְ שִׂיחַ dieselbe Redensart in etwas anderer Bedeutung Ps. 102, 1. — Sir. 30, 30b (= 33, 22b). Die Redensart *ἐμβλέπειν εἰς χεῖρας υἱῶν* erinnert nach Form und Bedeutung an Ps. 123, 2 עֵינֵי עֲבָדִים אֶל־יַד אֲדוֹנֵיהֶם. — Sir. 32 (35), 13 (11)b: Die Redensart הֵשִׁיב שִׁבְעָתַיִם kommt sonst nur Ps. 79, 12 vor. Allerdings steht am Rand ישלם für ישיב. Indessen dürfte sich doch aus der doppelten Berührung Sirachs mit Ps. 79 (vgl. oben zu Jer. 10, 25) ein gewisses Fragezeichen zur makkabäischen Entstehungszeit dieses Psalmes ergeben. Wenigstens erscheint die

Anlehnung des betreffenden Psalmes an Ben Sira nicht nur im Blick auf den schriftstellerischen Charakter des letztern im allgemeinen, sondern speziell auch bei einem unbefangenen Vergleich zwischen Ps. 79, 12 und der vorliegenden Sirachstelle als ausgeschlossen. Sollte vollends Sir. 51, 30^{c} eine Benutzung der Unterschrift zum dritten Psalmbuch vorliegen (vgl. oben) und nicht lediglich an die beiderseits unabhängige Verwertung eines häufig gebrauchten Lobpreises zu denken sein, so würden jene Berührungen Sirachs mit Ps. 79 es geradezu wahrscheinlich machen, daß zu der unserm Autor vorliegenden Psalmensammlung auch schon dieser Psalm gehört habe. — Sir. 33 (36), 7 (6) זרוע וימין, dieselbe Zusammenstellung als Sinnbild der göttlichen Macht Ps. 44, 4 יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ. Hier mag es sich um eine öfters verwendete und beiderorts selbständig auftretende Wortverbindung handeln. Sollte dagegen irgendwelche literarische Beziehung zwischen beiden Stellen vorliegen, so wäre dies einigermaßen eine Gegeninstanz gegen die auch bei Ps. 44 von zahlreichen Gelehrten vorausgesetzte makkabäische Entstehungszeit. Denn, wenn man beachtet, wie der Verfasser des 44. Psalmes auf die einer frühern Zeit angehörigen göttlichen Machterweisungen zurückschaut und jene Siege der Väter als das Werk der göttlichen Rechten und des göttlichen Armes p r e i s t, und wie Ben Sira nach dem Kontext von Sir. 33 (36), 7 deutlich gleichfalls an jene glorreiche alte Zeit denkt, sie h e r b e i s e h n t und um sie b i t t e t, wenn er sagt: „mache stark den Arm und die Rechte,“ so bekommt man den Eindruck, daß eine eventuelle Abhängigkeit nicht beim Psalm, sondern bei Sirach zu suchen wäre. — Sir. 36, 22^{b} (17) כרצונך על עמך vgl. Ps. 106, 4 בִּרְצוֹן עַמֶּךָ. — Sir. 38, 3^{a} תָּרִים ראֹשׁוֹ dieselbe Redeweise Ps. 3, 4^{b}. — Sir. 39, 29 אֵשׁ וּבָרָד wie Ps. 148, 8. — Sir. 39, 35 וברכו את שם הקדוש vgl. Ps. 145, 21. — Sir. 40, 5^{b} אֵימַת מָוֶת vgl. Ps. 55, 5 אֵימוֹת מָוֶת. — Sir. 42, 15^{a} אזכר נא מעשי אל vgl. Ps. 77, 12^{a}. — Sir. 43, 5^{a} כי גדול יהוה vgl.

Ps. 95, 3ᵃ. — Sir. 43, 28ᵃ נ[גד]לה עוד כי לא נחקור vgl. Ps. 145, 3. — Sir. 45, 12ᵃ עֲטֶרֶת פָּז wie Ps. 21, 4. — Sir. 45, 23ᵈ עָמַד בַּפֶּרֶץ wie Ps. 106, 23. — Sir. 45, 25ᶠ (26ᵇ) המעטר ••• כבוד vgl. Ps. 8, 6 כָּבוֹד ••• תְּעַטְּרֵהוּ. — Sir. 46, 11ᶜ לא נסוג (לבו) מאחרי אל vgl. Ps. 44, 19ᵃ לֹא־נָסוֹג אָחוֹר לִבֵּנוּ. Sollte hier eine Bekanntschaft Sirachs mit Ps. 44 vorauszusetzen sein? Vgl. zu Sirach 33 (36), 7. — Sir. 47, 12ᵇ שוכן לבטח vgl. Ps. 16, 9 יִשְׁכֹּן לָבֶטַח. — Sir. 50, 6ᵃ כוכב אור vgl. Ps. 148, 3ᵇ כּוֹכְבֵי אוֹר. — Sir. 50, 28ᵃ אשרי איש באלה יהגה vgl. Ps. 1, 1 f. — Sir. 51, 1ᵃ אֱלֹהֵי יִשְׁעִי wie Ps. 18, 47 (= 2. Sam. 22, 47). — Sir. 51, 1ᶜ אֲסַפְּרָה שִׁמְךָ wie Ps. 22, 23ᵃ. — Sir. 51, 1ᶜ מָעוֹז חַיַּי wie Ps. 27, 1. — Sir. 51, 2ᵃ פָּדָה נֶפֶשׁ dieselbe Ausdrucksweise Ps. 34, 23 und 71, 23. — Sir. 51, 6ᵇ: Der Ausdruck שְׁאוֹל תַּחְתִּיּוֹת ist eine Kombination aus den anklingenden Ausdrücken in Ps. 86, 13 und 88, 7. — Sir. 51, 11ᵃ אהללה שמך תמיד vgl. Ps. 145, 2ᵇ אֲהַלְלָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם. —

Das im Vorstehenden dargelegte Abhängigkeitsverhältnis Ben Siras zu den Psalmen ist für die historisch-kritische Untersuchung der Entstehungszeit der letztern von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Daß Sirach in den Psalmen gründlich zu Hause ist und sie in ausgiebigster Weise benutzt, und daß seine Belesenheit in diesem religiösen Liederschatze Israels sich in gleichmäßiger Weise auf die verschiedensten Teile des Psalters, auf die Anfänge wie auf das letzte Buch desselben erstreckt, dafür liegen hier Beweise und Anzeichen in hinlänglichem Umfang vor (vgl. auch Lévi, l'Eccl. 1898, p. XXXIV). Auch geht es schlechterdings nicht an, etwa das Verhältnis auf den Kopf zu stellen in der Meinung, es könnten ebensogut die Psalmen wenigstens teilweise sich an Sirach anlehnen, wie dieser sich in gewissem Maße an jene halte.[1])

[1]) Zurückhaltender als wir es auf Grund unserer Untersuchung tun zu sollen glaubten, äußert sich Nöldeke (ZAW. 1900, S. 92) in dieser Hin-

Eine derartige Umkehrung des Verhältnisses würde sich im ganzen wie im einzelnen widerlegen. Nicht nur sprächen das Selbstzeugnis des Verfassers hinsichtlich seiner Schriftstellerei und das eigenartige literarische Gesamtgepräge seines Buches, wie wir es im Bisherigen kennen gelernt haben, dagegen (vgl. pag. 82 bis 88. 175—177. 199 ff.), sondern auch im Detail zeigt es sich, daß die Originalität in der Hauptsache nicht bei Sirach, sondern auf Seiten der Psalmen zu suchen ist. Die Beziehungen zwischen Ben Sira und den Psalmen sind nicht nur gelegentliche und gegenseitige wie etwa diejenigen zwischen den Proverbien und den andern Erzeugnissen der althebräischen Literatur, sondern in einer Richtung verlaufend und schon durch ihre Massenhaftigkeit den abhängigen literarischen Charakter Ben Siras bekundend. Auch macht das Verhältnis des letztern zu den Psalmen der Hauptsache nach keinen andern Eindruck als z. B. dasjenige zum Deuteronomium oder zu Deuterojesaja. Hier ist die Priorität zu suchen. Die Sirachstelle gibt sich als sekundär. Man wird annehmen können, daß Ben Sira die fünf Psalmensammlungen wesentlich in ihrem gegenwärtigen Umfang gekannt hat. Inwieweit zur Zeit unsers Autors selbst oder auch noch in der Anfangszeit der Makkabäer neue Psalmen entstanden und unsern Sammlungen noch einverleibt wurden, ist hier nicht weiter zu untersuchen. Um etwas anderes als um vereinzelte Nachträge wird es sich aber schwerlich handeln können. Daß sogar bei zweien unter denjenigen vier Psalmen, die bisher von nicht wenigen Forschern der Makkabäerzeit zugewiesen wurden, die makkabäische Datierung, wie wir sahen, durch Ben Sira mehr oder weniger in Frage gestellt worden ist, mag bezeichnend sein. Soviel dagegen

---

sicht. Auch wir möchten durchaus nicht a priori eine gelegentliche Anlehnung in umgekehrter Richtung in Abrede stellen. Nach allem kann es sich aber dabei doch nur um Ausnahmen handeln, welche die Regel bestätigen, daß die Priorität nicht bei Ben Sira zu suchen ist.

wird man als das gesicherte Ergebnis des vorliegenden Abschnittes über Sirachs Beziehungen zu den Psalmen betrachten können, daß es uns durch diesen Schriftsteller deutlich verwehrt ist, einen erheblichen Teil oder vollends die Mehrzahl der Psalmen erst im zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstanden sein zu lassen.

2. Den Beziehungen Ben Siras zu den Proverbien ist das nächste Kapitel gewidmet.

3. Zu Hiob.

α) Direkte Entlehnungen: Sir. 1, 2 *σταγόνας ὑετοῦ τίς ἐξαριθμήσει*; nach Hi. 36, 27. — Sir. 1, 9[b] nach Hi. 28, 27[a]. — Sir. 9, 5[a] nach Hi. 31, 1[b]. — Sir. 16, 25[b] אחוה דעי aus Hi. 32, 10 (auch das Pathos von Sir. 16, 24 f. stimmt mit demjenigen der Eröffnungsworte zu den Elihureden merkwürdig überein). — Sir. 19, 20[a] klingt wie der Widerhall von Hi. 28, 28[a]. — Sir. 23, 14[f] *καὶ τὴν ἡμέραν τοῦ τοκετοῦ σου μὴ καταράσῃ* vgl. Hi. 3, 1 (bzw. Jer. 20, 14). — Sir. 23, 18[a–d] ist eine ausführliche Wiedergabe von Hi. 24, 15, wie eine Vergleichung beider Stellen augenscheinlich lehrt. — Sir. 30, 12[f] מַפַּח נֶפֶשׁ. Der Ausdruck stammt aus Hi. 11, 20, der einzigen Stelle des Alten Testaments, an der er sich findet. — Sir. 31 (34), 4[a] *ἀπὸ ἀκαθάρτου τί καθαρεύσει*; Der Stichos lehnt sich deutlich an Hi. 14, 4 an. — Sir. 41, 4[a] geht auf Hi. 20, 29, bzw. 27, 13 zurück. — Sir. 42, 15[b] וְזֶה חָזִיתִי וַאֲסַפֵּרָה stimmt wörtlich mit Hi. 15, 17[b] überein. — Sir. 44, 9[c] כאשר לא היו היו nach Hi. 10, 19[a]. — Sir. 51, 5 טֹפְלֵי־שֶׁקֶר stammt aus Hi. 13, 4[a]; vgl. zum Ausdruck auch Ps. 119, 69.

β) Materielle Anklänge: Sir. 17, 31 vgl. Hi. 25, 5 f. — Sir. 39, 23[a] vgl. Hi. 12, 23[b]. — Sir. 40, 13 f. vgl. Hi. 6, 15 ff. — Sir. 40, 30 vgl. Hi. 20, 12. 14.

γ) Sprachliche Erinnerungen: Sir. 2, 12 *χερσὶν παρειμέναις* vgl. יָדַיִם רָפוֹת Hi. 4, 3; Jes. 35, 3. — Sir. 7, 17[b] תקות אנוש רמה vgl. Hi. 25, 6 אֱנוֹשׁ רִמָּה. — Sir. 13, 23[a] הִגִּיעַ עַד־עָב vgl. Hi. 20, 6 הִגִּיעַ לָעָב, nur daß hier das Hiph. im Sinn von „reichen", bei Sirach im Sinn von „reichen lassen" steht. — Sir. 14, 19 יִמְשֹׁךְ אַחֲרָיו. Derselbe Ausdruck Hi. 21, 33. — Sir. 14, 20 אַשְׁרֵי אֱנוֹשׁ wie Hi. 5, 17. — Sir. 15, 7 מְתֵי־שָׁוְא wie Hi. 11, 11. — Sir. 16, 3[a] אל תאמין בחייהם dieselbe Ausdrucksweise Hi. 24, 22. — Sir. 16, 5 רַבּוֹת כָּאֵלֶּה wie Hi. 16, 2 (nur daß hier die Worte umgestellt sind). — Sir. 18, 26 *ἀπὸ πρωΐθεν ἕως ἑσπέρας* = מִבֹּקֶר לָעֶרֶב. Derselbe Ausdruck Hi. 4, 20 (auch der Gedanke an den raschen Wechsel des menschlichen Schicksals ist an beiden Orten derselbe). — Sir. 34 (31), 10[e] die rhetorische Frage מי ברכו וישלם חייו ist nach Analogie von Hi. 9, 4[b] gebildet. — Sir. 39, 28[b] הרים יעתיקו wie Hi. 9, 5. — Sir. 40, 13[b] חֲזִיז קֹלוֹת wie Hi. 28, 26; 38, 25. — Sir. 40, 15[b] עַל־שֵׁן־סֶלַע wie Hi. 39, 28. — Sir. 42, 18[a] תְּהוֹם . . . חָקַר vgl. Hi. 38, 16[b] חֵקֶר תְּהוֹם. — Sir. 43, 9[b] בִּמְרוֹמֵי אֵל vgl. Hi. 25, 2, wo ebenfalls in bezug auf Gott gesagt wird בִּמְרוֹמָיו. — Sir. 43, 21[a] יְבוּל הָרִים vgl. Hi. 40, 20[a] בוּל הָרִים. — Sir. 45, 19[d] שְׁבִיב אִשּׁוֹ wie Hi. 18, 5. — Sir. 48, 18[c] ויט ידו וגו' vgl. zum Ausdruck Hi. 15, 25[a]. — Sir. 50, 12[e] עַרְבֵי־נָחַל wie Hi. 40, 22[b].

Es ist klar, Ben Sira hat das Buch Hiob gekannt (vgl. auch Lévi, l'Eccl. 1898, p. XXXIII s.). Es gehörte mit zu den schriftlichen Denkmälern der Frömmigkeit und Weisheit der Väter, deren Studium er sich angelegen sein ließ, und die sich zu seiner Zeit bereits eines gewissen geheiligten Ansehens erfreuten. Schon von hier aus könnte man mit Grund den Schluß ziehen, daß es auch mit Ben Siras Verhältnis zu den Proverbien nicht anders

stand. Denn diese stellen im wesentlichen ein zum mindesten gleich frühes Stadium der Weisheit Israels dar, wie das Buch Hiob. Wir lassen indessen eine derartige Schlußfolgerung hier auf sich beruhen.

4. Zum Hohenlied

bietet Sirach lediglich einen sprachlichen Anklang: Sir. 17, 22 *ὡς σφραγίς* = כַּחוֹתָם. Derselbe vergleichende Ausdruck findet sich Cant. 8, 6, aber auch Hagg. 2, 23. — Vgl. außerdem Lévi, l'Eccl. 1901, p. XLVII.

5. Daß der Verfasser zu dem Büchlein Ruth keinerlei literarische Beziehungen aufweist, ist schon angesichts des geringen Umfangs dieser Schrift wohl verständlich und schließt natürlich nicht aus, daß er sie gekannt haben kann.

6. Zu den Klageliedern.

An zwei Stellen zeigt sich Ben Sira von ihnen abhängig: Sir. 4, 3[a] אל תהמיר מעי דך vgl. Thren. 1, 20; 2, 11 מֵעַי חֳמַרְמְרוּ. — Sir. 32 (35), 18 (15) הלא דמעה על לחי תרד vgl. Thren. 1, 2 דִּמְעָתָהּ עַל־לֶחֱיָהּ. Eine Anlehnung Sirachs an letztere Stelle ist um so wahrscheinlicher als die Person, um die es sich handelt, an beiden Orten, bei Thren. wenigstens im Bilde (vgl. V. 1), die אַלְמָנָה ist.

7. Beachtenswert sind die verhältnismäßig zahlreichen Beziehungen unseres Schriftstellers zu Koheleth.

α) Deutliche Anlehnungen: Sir. 5, 3 יהוה מבקש נרדפים nach Koh. 3, 15 אֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף. — Sir. 13, 25 לב אנוש ישנא פניו ist allem Anschein nach eine verallgemeinernde Wiedergabe von Koh. 8, 1 (vgl. Sir. 13, 26[a]). — Sir. 18, 22[a] *μὴ ἐμποδισθῇς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως* nach Koh. 5, 3[a]. — Sir. 33 (36), 10[b] (8) מי יאמר לך מה תעשה stammt aus Koh. 8, 4[b]; dieser Vers wird seinerseits zu Hi. 9, 12 in Beziehung stehen. Aber Sirach lehnt sich nur mittelbar an Hiob, dagegen direkt an den Wortlaut bei Koheleth

an. Ist unsere Beobachtung richtig, wonach Sir. 33, 10[b] auf Koh. 8, 4[b] und diese Stelle wieder auf Hi. 9, 12 zurückgeht, so ergäbe sich eine um so erheblichere Distanz zwischen Sirach und Hiob, bzw. auch zwischen Sirach und den Proverbien. — Sir. 40, 11 ist vermutlich eine verallgemeinernde Wiedergabe von Koh. 12, 7 (vgl. Gen. 3, 19).

β) Sachliche Anklänge: Sir. 7, 36[a] vgl. Koh. 11, 9, aber auch Ps. 90, 12. — Sir. 13, 22 f. vgl. Koh. 9, 14—16. — Sir. 14, 18[c] vgl. Koh. 1, 4. — Sir. 14, 27[a] vgl. Koh. 7, 12. — Sir. 31 (34), 5[a] vgl. Koh. 5, 6 (auch Jer. 29, 8 f.).

γ) Sprachliche Reminiszenzen: Sir. 5, 11 ארך רוח erinnert an Koh. 7, 8 אֶרֶךְ־רוּחַ; nur wird ארך bei Sirach als stat. constr. des Substantivs אֹרֶךְ zu betrachten sein. — Sir. 36 (33), 15[a] vgl. Koh. 7, 13[a].

Die Tatsache, die hier vorliegt, daß nämlich Koheleth älter ist als Sirach, ist für unsere Gesamtuntersuchung von nicht geringem Interesse. Steht es doch außer Frage, daß Koheleth seinerseits wesentlich jünger ist als die Proverbien. Denn sichtlich steht jener, d. h. eben Koheleth, am Schlusse der Entwicklung der alttestamentlichen Chokma und bezeichnet das Absterben ihrer Klassizität, das Abfallen ihrer Blüte, während auf den Proverbien der Hauptsache nach noch der frische Duft der eben entfalteten Knospe liegt, wie ja auch der sprachliche Unterschied beider Bücher nicht zu verkennen ist. Um so größer ist aber auch die zeitliche Distanz zwischen Sirach und dem althebräischen Spruchbuch.

Vgl. über das Verhältnis Ben Siras zu Koheleth noch Wright, The book of Koheleth, 1883, cap. II; Seligmann S. 20 f.; Siegfried, Komm. zu Koheleth 1898, S. 23; Nöldeke ZAW. 1900, S. 90—92 und Baudissin S. 788.

8. Zu Esther

bietet Sirach einen sprachlichen Anklang: Sir. 48, 12[e] לא זע מכל vgl. Esth. 5, 9 לֹא־זָע מִמֶּנּוּ. Ob es sich dabei um ein

zufälliges Zusammentreffen beider Bücher in einem damals geläufigen Ausdruck oder um ein Abhängigkeitsverhältnis Sirachs zum Buch Esther handle, mag dahingestellt bleiben.

9. Von besonderem Interesse sind die Berührungen zwischen Ben Sira und Daniel.

Sir. 3, 30b צדקה תכפר חטאת „Mildtätigkeit sühnt Sünde.“ Vgl. Dan. 4, 24 חֲטָיָךְ בְּצִדְקָה פְרֻק = „brich ab deine Sünden durch Gerechtigkeit,“ d. h. „mache deine Sünden unschädlich durch Mildtätigkeit“ (vgl. *Gesenius*, Handwörterbuch; *Meinhold* im Strack-Zöckler'schen Kommentar zum Alten Testament VIII, 283; *Marti* in Kautzschs Altem Testament). — Sir. 33 (36), 10a (8a) החיש קץ ופקוד מועד „beschleunige das Ende und laß eintreten die [festgesetzte] Frist“ (vgl. die sprachlichen und überhaupt exegetischen Bemerkungen *Ryssels* zur St.). Man vergleiche Dan. 11, 27 כִּי־עוֹד קֵץ לַמּוֹעֵד = „denn noch steht das Ende für die festgesetzte Zeit aus“ (*Meinhold*), oder „denn erst zu der festgesetzten Zeit wird das Ende erfolgen“ (*Marti*) und Dan. 11, 35 עַד־עֵת קֵץ כִּי עוֹד לַמּוֹעֵד = „bis zur Endzeit; denn sie ist noch für die bestimmte Zeit ausstehend“ (*Meinhold*) oder „bis zur Zeit des Endes; denn [dieses steht] noch [aus] bis zur festgesetzten Zeit“ (*Marti*). — Sir. 36, 22a (17) תשמע תפלת עבדיך „Erhören mögest du das Gebet deiner Knechte.“ Vgl. Dan. 9, 17 שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל־תְּפִלַּת עַבְדְּךָ.

Die *zuletzt* erwähnte Berührung zwischen Ben Sira und Daniel ist ohne Belang. Finden sich doch ähnliche Worte auch an andern Stellen des Alten Testaments, so Neh. 1, 6. Außerdem wird man *Nöldeke* beistimmen, wenn er sagt, es hätte doch traurig um den Geist Ben Siras gestanden, wenn er sich bei einem so einfachen Gebetsausdruck an ein literarisches Vorbild hätte anklammern müssen (ZAW. 1900, 88). Mehr Beachtung verdient der Anklang von Sir. 33, 10a an Dan. 11, 27. 35. Eine unbefangene Vergleichung der beiden Stellen

erweckt nicht den Eindruck, als ob der Verfasser der Danielstelle sich an Sirach anlehne. Andererseits zwingt aber auch nichts zu der umgekehrten Annahme. Es kann sich sehr wohl um einen Gedanken, bzw. eine Redewendung handeln, die den Frommen jener Zeit geläufig war (so auch Nöldeke und Lévi). Am auffallendsten erscheint uns die zuerst erwähnte Berührung zwischen beiden Büchern, wo man bei ruhigem Vergleich ebenfalls nicht den Eindruck gewinnt, daß der Verfasser der Danielstelle sich an Sirach anlehne. Vielleicht genügt aber auch hier die Annahme, daß weder in der einen noch in der andern Richtung eine direkte literarische Beziehung obwalte, sondern daß der Gedanke in dieser oder jener Form über beide Bücher zurückgehe. Freilich ist es in erster Linie die gegenwärtig übliche Datierung des Danielbuches, welche eine derartige Erklärung der Berührung zwischen Sir. 3, 30 und Dan. 4, 24 nahe legt. Im übrigen wäre das vorliegende Verhältnis Ben Siras zu Daniel der Annahme nicht ungünstig, daß schon vor der Bedrückung des jüdischen Volkes durch Antiochus Epiphanes, bzw. schon zu den Zeiten Sirachs gewisse nicht genauer zu umschreibende Bestandteile des Danielbuches existiert hätten, welche dann in jener Drangsalszeit zweck- und zeitentsprechend überarbeitet und erweitert worden wären. Doch würde eine genauere Erörterung dieser Frage hier zu weit führen. Immerhin dürfte dieses Verhältnis zwischen Ben Sira und Daniel für eine eingehende und reifliche Erörterung der noch lange nicht abgeschlossenen Einleitungsfragen zum Danielbuch wenigstens nicht ganz außer Betracht fallen. Vgl. noch von Orelli, Alttestamentliche Weissagung S. 516; Meinhold, Das Buch Daniel 1889, S. 262; Driver S. 547 f. 551 f.; Schlatter, Einl. S. 300, und die Kontroverse zwischen Hommel und Buhl in ThLB. 1902, Nr. 13 und 17.

10. Zu Esra.

α) Eine sachliche Reminiszenz: Sir. 49, 11 f. vgl. Esra 3.

β) Ein sprachlicher Anklang: Sir. 29, 1[b] ὁ ἐπισχύων τῇ χειρὶ αὐτοῦ ist nach Ryssel unrichtige Übersetzung von מְחַזֵּק בְּיָדוֹ (bzw. מַחֲזִיק בְּיָדוֹ) = „er unterstützt ihn." Die Redensart חִזֵּק בְּיַד פְּלֹנִי findet sich auch Esr. 1, 6.

11. Zu Nehemia.

α) Sachliche Reminiszenzen: Sir. 2, 11 vgl. Neh. 9, 17, aber auch oben zu Jona und zu den Psalmen. — Sir. 49, 13 vgl. Neh. 3 f.; 6.

β) Ein sprachlicher Anklang: Sir. 51, 3[a] כְּרוֹב חַסְדְּךָ wie Neh. 13, 22 (vgl. Jes. 63, 7).

12. Zu 1. Chronicorum.

α) Deutliche Anlehnungen: Sir. 33 (36), 2 ו[הר]ים פחדך על כל הגוים nach 1. Chron. 14, 17[b] (vgl. noch Deut. 2, 25). — Sir. 33 (36), 5[b] אין אלהים זולתך stimmt zwar buchstäblich mit 1. Chron. 17, 20[a] überein, aber auch mit 2. Sam. 7, 22, auf welche Stelle die Chronikstelle ihrerseits zurückgehen könnte. Auch an Jes. 45, 5 könnte sich die Sirachstelle dem Sinn und Wortlaut nach gut anlehnen.

β) Eine sachliche Erinnerung: Sir. 47, 9 vgl. 1. Chron. 16, 4 ff.; 25, 1 ff.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 7, 18 זְהַב אוֹפִיר wie 1. Chron. 29, 4. — Sir. 47, 11[d] וכסאו הכין וגו׳ vgl. 1. Chron. 17, 12; 22, 10 und 2. Sam. 7, 13.

13. Zu 2. Chronicorum.

α) Eine direkte Anlehnung: Sir. 32 (35), 14. 15[c] (= 12[ad]) אל תשחד כי לא יקח ואין עמו משוא פנים repräsentiert eine unverkennbare Benutzung von 2. Chron. 19, 7. Freilich haben wir oben bereits eine nicht minder deutliche Beziehung unserer Sirachstelle zu Deut. 10, 17 konstatiert, worin nichts Befremdliches liegt, da ja der Vers 2. Chron. 19, 7 seinerseits von Deut. 10, 17 abhängig sein kann und wird. Es fragt sich aber noch, ob die Sirachstelle direkt auf das Deutero=

nomium zurückgehe oder aber auf 2. Chron 19 und nur indirekt auf jenes, und diese Frage ist nicht kurzerhand nach der einen oder nach der andern Seite zu beantworten. Eine genaue Vergleichung aller drei Stellen dürfte vielmehr ergeben, daß Sirach die beiden unter einander ohnehin nicht unmittelbar zusammenhängenden Stichoi unter Benutzung sowohl von Deut. 10 als von 2. Chron. 19 gebildet hat, indem nämlich Sir. 32, 14 sich an Deut. 10, 17, Sir. 32, 15[c] dagegen sich direkt an 2. Chron. 19, 7 anschließt.

β) Eine sachliche Reminiszenz: Sir. 48, 17[a] vgl. 2. Chron. 32, 5.

γ) Sprachliche Anklänge: Sir. 2, 2 vgl. oben zu den Psalmen. — Sir. 36, 18[b] (13) מכון שבתיך vgl. 2. Chron. 6, 30 מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ. — Sir. 42, 18[b] מַעֲרֻמִּים wie 2. Chron. 28, 15 (sonst nirgends im Alten Testament). — Sir. 45, 25[e] (26[a]) יְהוָֹה הַטּוֹב wie 2. Chron. 30, 18.

Von der Voraussetzung ausgehend, daß das Chronikbuch höchstwahrscheinlich nicht vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt worden sei, bestreitet freilich Nöldeke jede Benutzung desselben durch Ben Sira (ZAW. 1900, 88—90). Nun halten aber die meisten neueren Forscher bis auf Kittel (Die Bücher der Chronik 1902, S. XV f.) das dritte Jahrhundert v. Chr. für die untere Grenzlinie der Datierung des Chronisten, und man wird sagen können, daß die soeben dargelegten Beziehungen Sirachs zum Chronikbuch dies bestätigen und ein weiteres Hinabgehen geradezu verwehren (vgl. auch Lévi, l'Eccl. 1901, p. XLVII).

Viertes Kapitel.

Die literarischen Beziehungen Ben Siras zu den Proverbien.

Schon das Vorwort des Enkels macht es wahrscheinlich, daß zu den Büchern, welche seinem Großvater in dem dreiteiligen Schrifttum Israels vorlagen und sich bereits einer ansehnlichen Autorität erfreuten, als derselbe seine Weisheitsschrift verfaßte, auch die Proverbien gehörten. Denn wenn Ben Sira auf Grund seiner Beschäftigung mit jenen Büchern sich veranlaßt sah, „auch selbst ein solches auf Bildung und Weisheit (παιδεία καὶ σοφία) bezügliches Werk zu verfassen," so liegt es doch nahe, daß von den hier vorausgesetzten alttestamentlichen Bildungsmitteln und Mustern unseres Schriftstellers dasjenige Buch nicht auszuschließen ist, an welches man durch die betreffende Äußerung des Enkels am meisten erinnert wird, weil מוּסָר und חָכְמָה seinen eigentlichen Inhalt bilden, und weil es überhaupt am meisten Homogenität mit dem Sirachbuch aufweist, nämlich eben das althebräische Spruchbuch. Es ist denn auch je und je darauf hingewiesen worden, daß Ben Sira die Proverbien gekannt habe, und daß sie ihm als Vorbild und Muster gedient haben, an das er sich bei aller Eigenart und Selbständigkeit doch vielfach nach Form und Inhalt anlehnte (vgl. Bruch S. 280; Nöldeke, Alttestamentliche Literatur S. 166. 168; Nowack S. XXXVIII; Seligmann S. 3. 19. 21—29; Daubanton a. a. O. IV, 260; Edersheim II, 20 f.; Schürer, Geschichte d. j. V. 3. Aufl. III, 157; Lévi, l'Eccl. 1898, p. XXXIV; Meusel S. 40; Strauß S. 18). Dagegen behauptet Frankenberg, die Verwandtschaft des Sirachbuches mit dem Spruchbuch sei nicht etwa durch Nachahmung des letzteren seitens Ben Siras erreicht worden; beide stünden wesentlich auf demselben historischen Grund und fußten auf denselben Voraussetzungen (Kommentar S. 6). Was die zweite Hälfte dieser Behauptung betrifft, so verweisen wir auf den ersten Hauptteil dieser Arbeit, aber auch

auf die bisherigen Darlegungen des dritten Hauptteils. Was sodann die Frage der Nachahmung des althebräischen Spruchbuches durch Ben Sira anbelangt, so erinnern wir zunächst an das vorhin über das Vorwort des Enkels Bemerkte. Im übrigen wird man sagen können: vorausgesetzt, Sirach habe das Spruchbuch gekannt, vorausgesetzt überhaupt, das letztere habe zu den Zeiten des genannten Schriftstellers bereits existiert, so darf es angesichts des im Bisherigen besprochenen literarischen Abhängigkeitsverhältnisses unseres Autors gegenüber den verschiedensten Bestandteilen des Alten Testaments als im höchsten Grade wahrscheinlich gelten, daß er auch das Spruchbuch mannigfach benutzt und verwertet, ja daß er als Epigone gerade dieses nachgeahmt hat. Ferner darf es unter jener Voraussetzung als unzweifelhaft gelten, daß die zahlreichen und alsbald darzustellenden literarischen Berührungen zwischen Ben Sira und den Proverbien auf einer nachahmenden Benutzung der letzteren durch den ersteren beruhen. Nun spricht aber nichts gegen die erwähnte Voraussetzung, wohl aber vieles dafür. Wollte man dem Umstand, daß durch die erwähnte Bemerkung des Prologes die Bekanntschaft Sirachs mit dem Spruchbuch wahrscheinlich gemacht werde, noch wenig Gewicht beilegen, so wäre es schon bedeutend schwieriger, jenen indirekten Beweis für die Existenz des Spruchbuches zur Zeit, bzw. vor der Zeit Ben Siras, irgendwie zu entkräften, welchen wir schon angedeutet haben, und welcher darin besteht, daß Sirach das Buch Hiob und sogar den Koheleth kannte. Es fehlt aber bei unserm Verfasser auch nicht an einer eigentlichen Bezugnahme auf die Proverbien als solche. Wenn dieselbe auch nicht expressis verbis erfolgt, so schimmert sie doch deutlich genug durch. Zwar sagt Wildeboer: „Es bleibt sehr bemerkenswert, daß Jesus Ben Sira, der 180 vor Christo seine Spruchsammlung hebräisch schrieb, bei seiner rühmenden Beschreibung der Weisheit Salomos (47, 12—22) nur 1. Kön. 3, nicht aber die Sprüche Salomonis vor Augen hat. Hat er das

Spruchbuch nicht unter dem salomonischen Titel gekannt, oder hat er an der Richtigkeit der Überschrift gezweifelt?" (Kommentar S. XVII). Diese Berufung Wildeboers auf Sir. 47 als auf eine Stelle, die den Gedanken an das Spruchbuch ausschließe, ist uns jedoch nur insofern begreiflich, als man anzunehmen haben wird, der genannte Gelehrte habe diese Worte vor seiner genaueren Bekanntschaft mit den hebräischen Sirachfragmenten geschrieben. Denn diese schließen Sir. 47 den Gedanken an die Proverbien nicht aus, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach ein. Sir. 47, 17 faßt nämlich unser Schriftsteller die Kundgebungen der Weisheit, durch welche Salomo die Völker in Staunen gesetzt habe, in die Worte משל חידה ומליצה zusammen. Nun wird Prov. 1, 6 die in den vorangehenden Versen unter dem Titel „Sprüche Salomos" eingeführte Spruchsammlung als Mittel und Weg, bzw. als geeigneter Lehr- und Lernstoff empfohlen, um „Sinnspruch und Bildrede, Worte von Weisen und ihre Rätsel" משל ומליצה דברי חכמים וחידתם zu verstehen. Daraus ist zugleich zu entnehmen, daß die technischen Ausdrücke Prov. 1, 6 auch als passende Bezeichnung der „Sprüche Salomos" selber gelten können. Zwischen Sir. 47, 17ᵃ und Prov. 1, 6 scheint aber ein bestimmter Zusammenhang schwerlich verneint werden zu können. Die literarische Beziehung der erstgenannten Stelle zur letzteren ist um so deutlicher, als an beiden Orten die nämlichen drei Kunstausdrücke auf die salomonische Spruchweisheit Anwendung finden. Mit andern Worten: Ben Sira wird an der vorliegenden Stelle nicht einfach irgendwelche Sprüche, Rätsel und Gleichnisworte Salomos im Sinn haben, und er wird aus Prov. 1, 6 nicht lediglich die dortigen technischen Ausdrücke für einen anderweitigen Zweck verwenden, sondern wir werden, da an beiden Orten die Spruchweisheit Salomos mit sozusagen denselben Worten bezeichnet wird, in Sir. 47, 17 eine direkte Anspielung auf das althebräische Spruchbuch als solches erblicken dürfen, und zwar würde Ben

Sira durchaus nicht als von einer eben erst ans Tageslicht getretenen Sammlung davon reden, sondern als von längst bekannten, erheblich in die Vergangenheit zurückreichenden Sprüchen. Hält man den Prolog, die Bekanntschaft Ben Siras mit Hiob und Koheleth und die außerordentlich zahlreichen Anlehnungen, Erinnerungen und Anklänge des Verfassers an das Spruchbuch mit der vorliegenden Stelle zusammen, so erscheint nicht nur die Bekanntschaft Sirachs mit den Proverbien, seine Benutzung und Nachahmung der letzteren als zweifellos, sondern es läßt sich schlechterdings auch nichts dagegen geltend machen, daß Sir. 47, 17 eine Bezugnahme auf das eben erwähnte alttestamentliche Buch enthalte. Auch nach Cheyne (S. 130, Anmerkung 1) denkt Sirach hier an Prov. 1, 6. Wenn aber ein Mann von der Bildung, dem Weitblick und der Literaturkenntnis eines Ben Sira die Tradition über den salomonischen Ursprung der Proverbien akzeptiert, wenn er dieses Buch, trotzdem es in wichtigen Punkten einen andern Geist atmet als sein Buch und seine Zeit, doch als von den Vätern stammend hochhält und in mannigfacher Weise als Vorbild benutzt, wenn die Überlieferung über die salomonische Urheberschaft der Proverbien ihm so gewichtig erscheint, daß er ihr keine Bedenken entgegensetzt, wiewohl er selber und seine Zeit sich Salomo lieber nach einer andern Seite und in einem andern Lichte vergegenwärtigten, als wie es dem Geist jenes Buches gerade entsprochen hätte (cfr. pag. 138 ff.), so wird dies selbstverständlich noch kein Beweis für salomonische Verfasserschaft der Proverbien, aber doch für die Ermittelung des Alters und Ursprungs derselben von einer gewissen Tragweite sein. Sollte Ben Sira lediglich auf eine ihm zeitlich nahe stehende Mystifikation hereingefallen sein? Liegt nicht wenigstens die Annahme näher, daß die nachexilische Gemeinde das Spruchbuch in der Hauptsache als ein Erbe aus der vorexilischen Zeit überkommen hatte und als solches behandelte und wertschätzte?

Wir haben nun noch die Beziehungen Ben Siras zum Spruchbuch im einzelnen vorzuführen:

a) Deutliche Anlehnungen:

Sir. 1, 1 *πᾶσα σοφία παρὰ Κυρίου* wird freie Wiedergabe von Prov. 2, 6 sein. — Sir. 1, 4 *προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία κ. τ. λ.* nach Prov. 8, 22 f. (vgl. aber noch Ryssel über die Echtheit der Sirachstelle; G wird durch S nicht bestätigt). — Sir. 1, 14[a] *ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν θεόν* wörtlich nach Prov. 9, 10 (1, 7); Ps. 111, 10 (vgl. Hiob 28, 28). — Sir. 1, 27[a] *σοφία καὶ παιδεία φόβος Κυρίου* stammt aus Prov. 15, 33[a]. — Sir. 1, 30[ab] ist eine imperativische Wiedergabe der Regel Prov. 29, 23. — Sir. 2, 12 *οὐαὶ ἁμαρτωλῷ ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους* vgl. Prov. 28, 6 עִקֵּשׁ דְּרָכַיִם (nebst der textkritischen Anmerkung Kamphausens) und Prov. 28, 18 נֶעְקַשׁ דְּרָכַיִם, zur Sache auch 1. Reg. 18, 21. — Sir. 3, 29 אזן מקשבת לחכמה nach Prov. 2, 2. — Sir. 4, 12 nach Prov. 8, 35. — Sir. 5, 8 לא יועילו ביום עברה nach Prov. 11, 4. — Sir. 6, 27 והחזקתה ואל תרפה vgl. Prov. 4, 13 wo in Bezug auf denselben Gegenstand die Ermahnung erteilt wird הַחֲזֵק בַּמּוּסָר אַל־תֶּרֶף. — Sir. 6, 31: עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת nach Prov. 4, 9, welche Stelle auch dem Inhalt des Kontextes nach ganz mit dem Kontext von Sir. 6, 31 übereinstimmt. — Sir. 7, 12 אל תחרוש חמס על אח nach Prov. 3, 29. — Sir. 8, 16 עם בעל אף אל . . . תרכב בדרך nach Prov. 22, 24. — Sir. 10, 25[a] עבד משכיל הורם nach Prov. 17, 2. — Sir. 10, 27 gibt sich als eine Umschmelzung von Prov. 12, 9 zu erkennen. — Sir. 11, 8[a] nach Prov. 18, 13. — Sir. 15, 5 בתוך קהל תפתח פיו vgl. Prov. 24, 7. — Sir. 16, 13[b] vgl. Prov. 10, 24[b] (auch Prov. 11, 23). — Sir. 18, 23 *πρὶν εὔξασθαι ἑτοίμασον τὴν εὐχήν σου* (so mit Ryssel statt *σεαυτόν*) geht sachlich auf Prov. 20, 25 zurück. — Sir. 20, 28[a] *ὁ ἐργαζόμενος γῆν ἀνυψώσει θιμωνιάν* (so Swete nach B auf Grund einer im 2. Jahrhundert nach Christo auf=

gekommenen schlechten Orthographie; vergleiche Hesychios) *αὐτοῦ* vgl. Prov. 12, 11[a]. — Sir. 21, 13[b] *καὶ ἡ βουλὴ αὐτοῦ* (scil. *σοφοῦ*) *ὡς πηγὴ ζωῆς*. Wir haben oben das Verhältnis der vorliegenden Stelle und des darauffolgenden Halbverses zu Jer. 2, 13 auf Grund der textkritischen Erörterungen Ryssels darzustellen gesucht, und es ist nun hier noch zu untersuchen, ob nicht vielleicht auch eine Abhängigkeit unserer Stelle von Prov. 13, 14[a]; 16, 22[a] zu konstatieren sei, wobei dann Sir. 21, 14[a] außer Betracht fallen würde. Eine Vergleichung des hebräischen Textes von Prov. 13, 14[a]; 16, 22[a] mit LXX ergibt, daß Sir. 21, 13[b] im Grundtext allenfalls auch gelautet haben kann: וַעֲצָתוֹ כִּמְקוֹר חַיִּים. Dabei würden wir aber *πηγὴ ζωῆς* nicht wie Fritzsche in bloß bildlichem Sinn von einer Leben spendenden und Glück verleihenden Quelle verstehen, da in diesem Fall *ὡς* durchaus überflüssig, ja störend wäre, vielmehr mit Ryssel bei der natürlichen Auffassung jener Worte bleiben, so daß sich die Übersetzung ergäbe: „und seine (des Weisen) Einsicht ist wie ein lebendiger Quell.“ Dagegen liegt es nun bei obiger Fassung des Grundtextes nahe, in unserer Stelle eine Anlehnung an Prov. 13, 14[a] und 16, 22[a] zu erblicken. Ob man an letzterer Stelle den überlieferten masoretischen Text beibehalte, oder (wie z. B. Müller & Kautzsch im Blick auf LXX) לִבְעָלָיו lese, kommt für unsere Frage auf dasselbe heraus. Dagegen hat מְקוֹר חַיִּים in den beiden hier zitierten Proverbiastellen bildliche Bedeutung (es heißt nicht כִּמְקוֹר), während der Ausdruck bei Ben Sira im natürlichen Sinn genommen werden muß (weshalb hier auch die Verwendung des Begriffs auf dem geistig-sittlichen Lebensgebiet durch *ὡς* bzw. כְּ vermittelt erscheint). Indessen kommt es ja auch sonst nicht selten vor, daß Sirach alttestamentliche Wortverbindungen in mehr oder weniger alteriertem Sinn, wie auch umgekehrt alttestamentliche Gedanken mit etwelcher Abänderung des ursprünglichen Wortlautes gebraucht (vgl. darüber z. B. Schechter S. 26). Was speziell die Benutzung

von Prov. 13, 14[a] und 16, 22[a] durch Ben Sira betrifft, so halten wir es für wahrscheinlich, daß beide Stellen gleichmäßig am Zustandekommen von Sir. 21, 13[b] beteiligt sind. Das bezügliche Abhängigkeitsverhältnis Sirachs wird sofort augenscheinlich, wenn man entweder in Prov. 13, 14[a] שֵׂכֶל für תּוֹרַת oder aber in Prov. 16, 22[a] חָכָם für בְּעָלָיו einsetzt. Mit all dem soll aber nicht verneint werden, daß Sirach auch an Jer. 2, 13 dachte. — Sir. 22, 15 nach Prov. 27, 3. — Sir. 23, 17[a] *ἀνθρώπῳ πόρνῳ πᾶς ἄρτος ἡδύς* lehnt sich nach Gedanke und Ausdruck an Prov. 9, 17[b] an, wo die als Buhlerin gedachte Personifikation der Torheit spricht: לֶחֶם סְתָרִים יִנְעָם (vgl. noch Prov. 30, 20, wo das Essen ebenfalls als euphemistischer Ausdruck für fleischlichen Umgang dient). — Sir. 24, 3—22: Die Rede der personifizierten Weisheit erscheint, abgesehn von anderweitigen literarischen Beziehungen, als in freier Anlehnung an Prov. 8, 22 ff. gedichtet. Allerdings haben wir nichts weniger als eine sklavische Nachahmung vor uns; im Gegenteil, die poetische Gestaltungskraft des Verfassers erhebt sich in begeistertem Schwunge zu einer an selbständigen Zügen reichen Schilderung. Nicht nur weist diese Parallele, die Sirach zu Prov. 8, 22 ff. bietet, verglichen mit diesem ihrem Vorbilde, einen charakteristischen Unterschied in Bezug auf nomistisch-partikularistische Bestimmtheit der Weisheit auf, wie oben gezeigt worden ist, sondern es ist in diesem Falle auch nicht leicht, im einzelnen die deutlichen Beziehungen Ben Siras zu den Proverbien aufzudecken. Immerhin wird man sagen können, daß Sir. 24, 3—6. 9 deutlich an Prov. 8, 22—31 mahnt, und daß V. 19—22 dem Verfasser die Ermahnungen Prov. 8, 32—36; 9, 4—6 vorschweben mochten. Vgl. im besondern Sir. 24, 4. 5[a] und Prov. 8, 27[a]. 28[a]; Sir. 24, 5[b] und Prov. 8, 27[b]. 28[b]; Sir. 24, 6[a] und Prov. 8, 29; Sir. 24, 6[b] und Prov. 8, 31[b]; Sir. 24, 9[a] und Prov. 8, 22 f.; Sir. 24, 19[a] und Prov. 9, 4[a]; Sir. 24, 19[b] und Prov. 9, 5; Sir. 24, 22[a] und Prov. 8, 32. — Sir. 25, 16

lehnt sich an Prov. 21, 9 (bzw. 25, 24) und 21, 19 an, und zwar verwertet Ben Sira deutlich Bestandteile aus beiden hier zitierten Stellen des Spruchbuchs für seinen Vers. Sir. 25, 16[a] geht auf Prov. 21, 19[a] zurück (vgl. Jes. 30, 6, wo die Wüste ebenfalls als Wohnstätte von Löwen und Drachen charakterisiert ist), Sir. 25, 16[b] dagegen auf Prov. 21, 9[b]. — Sir. 27, 16 (und 17) lehnt sich ziemlich deutlich an Prov 11, 13 an; denn nicht nur entspricht *ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια* V. 16[a] (vgl. V. 17[b]) genau dem מְגַלֶּה־סּוֹד Prov. 11, 13[a], sondern auch נֶאֱמַן־רוּחַ Prov. 11, 13[b] hat an *ἀπώλεσεν πίστιν* Sir. 27, 16[a] sein negatives und an *πιστώθητι μετ᾽ αὐτοῦ* V. 17[a] sein positives Korrelat (vgl. übrigens auch Prov. 20, 19; 25, 9). — Sir. 27, 22[a] *διανεύων ὀφθαλμῷ τεκταίνει κακά* = קֹרֵץ בְּעֵינוֹ חֹרֵשׁ רָע stammt wörtlich aus Prov. 6, 13[a] (Kethib). 14[a] (vgl. Prov. 10, 10[a]). — Sir. 27, 25[a] geht auf Prov. 26, 27[b] zurück (eine sachliche Parallele ist auch Ps. 7, 17). Die Abhängigkeit unserer Stelle vom althebräischen Spruchbuch ist um so unverkennbarer, als Ben Sira für den äußerlich und innerlich mit 27, 25[a] zusammenhängenden Spruch 27, 26[a] den mit der genannten Proverbiastelle zusammen einen einzigen Vers bildenden Stichos Prov. 26, 27[a] wörtlich zugrunde gelegt hat. Vgl. zu diesem Halbvers noch Ps. 7, 16; 9, 16[a] und besonders auch Koh. 10, 8[a]. Letztere Stelle stimmt bei LXX buchstäblich mit Sir. 27, 26[a] überein. Man könnte daher fragen, ob nicht Sirach hier von Koheleth abhängig sei, was ja an sich wohl möglich wäre. Allein der Umstand, daß nicht nur Sir. 27, 26[a], sondern auch der mit dieser Stelle äußerlich und innerlich zusammenhängende Stichos 27, 25[a] auf Prov. 26, 27 zurückgeht, entscheidet doch für letztern Vers als Grundstelle. Übrigens stimmt auch die griechische Übersetzung von Prov. 26, 27[a] wörtlich mit Sir. 27, 26[a] überein, nur daß dort noch ein durchaus entbehrliches Dativobjekt zu *ὀρύσσων* hinzutritt und das Prädikat nicht an letzter Stelle steht. Der nicht zu bestreitende Zusammenhang

aber zwischen Sir. 27, 26 und Koh. 10, 8 beruht lediglich darauf, daß eben nicht nur Sirach, sondern auch schon Koheleth hier von Proverbia abhängig ist (vgl. pag. 197 f.). — Sir. 28, 8^{b} nach Prov. 29, 22^{a}. — Sir. 28, 10^{ab} „Je nach dem Brennstoff, den das Feuer hat, also flammt es auf: so wird auch, je nachdem geschürt wird, der Streit aufflammen" (Ryssel). Der Spruch erinnert zwar weniger im Ausdruck als dem Gedanken nach deutlich an Prov. 26, 20 f. — Sir. 30, 1^{a} nach Prov. 13, 24 (vgl. zum Gedanken auch Prov. 23, 13 f.). — Sir. 30, 2^{a} nach Prov. 29, 17. — Sir. 34 (31), 5^{a} רודף חרוץ לא ינקה nach Prov. 28, 20^{b}. — Sir. 34 (31), 6^{cd} lehnt sich im Gedanken und zum Teil auch im Ausdruck an Prov. 11, 4 an. Indessen wird die Ursprünglichkeit der beiden hier zitierten Stichoi Ben Siras, welche nur bei H und S, nicht aber bei G sich finden, beanstandet. — Sir. 34 (31), 12 knüpft augenscheinlich an Prov. 23, 1—3 an (vgl. Sir. 34, 12^{a} und Prov. 23, 1^{a}; auch Sir. 34, 12^{b} und Prov. 23, 2^{a}; Sir. 34, 12^{c} und Prov. 23, 3^{a}). Allerdings verwandelt sich die bündige Kürze und die ernste praktische Spitze des alttestamentlichen Weisheitsspruches bei Sirach dann rasch in eine langatmige und zum Teil recht triviale Anweisung über die passende Gastmahlsetiquette V. 13 ff. — Sir. 34 (31), 29. 30^{b} „Kopfschmerz, Schwindel und Weh bewirkt der Wein, den man bei Streit und Ärger getrunken hat . . . und [er] verhilft zu vielen Wunden" (Ryssel). Der Ausspruch lehnt sich an Prov. 23, 29. 30^{a} an. — Sir. 35 (32), 16^{a} nach Prov. 28, 5. — Sir. 35 (32), 24^{a} נוֹצֵר תּוֹרָה, שׁוֹמֵר נַפְשׁוֹ lehnt sich deutlich an Prov. 19, 16^{a} an. Außerdem dürften für die Gestaltung des Ausdrucks noch Prov. 16, 17^{b} und 28, 7^{a} wirksam gewesen sein. — Sir. 31 (34), 23^{a} *οὐκ εὐδοκεῖ ὁ ὕψιστος ἐν προσφοραῖς ἀσεβῶν.* Erwägt man, daß *προσφορά* und *θυσία* schon V. 22^{a} und dann wieder V. 23^{a} und 23^{b} als Wechselbegriffe erscheinen, und daß die Ausdrücke *οὐκ εὐδοκεῖ ὁ ὕψιστος* V. 23^{a} und תּוֹעֲבַת יְהוָה Prov. 15, 8^{a}

(vgl. רְצוֹנוֹ im Parallelgliede dieser Stelle) ebenfalls ein und denselben Gedanken repräsentieren, so liegt es am nächsten, Sir. 31, 23ª als Wiedergabe von Prov. 15, 8ª zu betrachten (vgl. auch Prov. 21, 27ª), wobei angesichts des eigenartigen schriftstellerischen Verhältnisses Ben Siras zur althebräischen Literatur natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß dem Verfasser in diesem Zusammenhang (Sir. 31, 21 ff.) auch die klassischen Stellen Jes. 1, 11 ff.; Ps. 50, 8 ff. u. ä. vorschwebten. Wenn wir Sir. 31, 23ª direkt auf Prov. 15, 8ª zurückführen, so leitet uns dabei noch die spezielle Erwägung, daß der ganze in sich zusammenhängende größere Abschnitt Sir. 31 (34), 21—32 (35), 26 sich genau besehen wie eine weitschichtige Ausführung des Themas Prov. 15, 8 ausnimmt. Und zwar gliedert sich jener Abschnitt entsprechend den beiden wesentlichen Kultuselementen — Opfer und Gebet — augenscheinlich in zwei ähnliche Unterabteilungen wie das Prov. 15, 8 gegebene Thema. Sir. 31, 21—32, 15 wäre die Ausführung zu Prov. 15, 8ª, und Sir. 32, 16—26 würde dem Thema Prov. 15, 8ᵇ entsprechen. Daß die Ausführung des ganzen Themas sich nicht auf die Gedankenwelt des althebräischen Spruchbuches beschränkt, sondern, wie 32, 6 ff. beweist, auch dem Sinn und Geist des Sirach'schen Zeitalters Rechnung trägt, versteht sich. — Sir. 32 (35), 4: *ὁ ποιῶν ἐλεημοσύνην θυσιάζων αἰνέσεως* = עוֹשֶׂה צְדָקָה זֹבֵחַ זֶבַח תּוֹדָה vgl. Prov. 21, 3: עֲשֹׂה צְדָקָה נִבְחָר לַיהוָֹה מִזָּבַח. — Sir. 32 (35), 12ᶜᵈ מלוה יהוה נותן לאביון וגו' stammt allerdings deutlich aus Prov. 19, 17, ist aber schwerlich zum originalen Text Ben Siras zu zählen. Die beiden Stichen, die bei H Randglosse sind, fehlen nämlich in G, und S, mit welchem sie freilich wörtlich übereinstimmen, hält sich in diesem Zusammenhang (vgl. z. B. V. 11ᵇ) auch sonst nicht an den ursprünglichen Wortlaut. — Sir. 32 (35), 24ª (19ª) עד ישיב לאנוש [כ]פעלו nach Prov. 24, 12 (vgl. zum Ausdruck auch Prov. 24, 29, zur Sache Jer. 25, 14). — Sir. 37,

12^a איש מפחד תמיד nach Prov. 28, 14^a. — Sir. 37, 18 חיים ומות ומושלת בם לשון nach Prov. 18, 21^a. — Sir. 37, 26^a חכם עם ינחל כבוד nach Prov. 3, 35^a. — Sir. 37, 31^a בלא מוסר רבים יגועו nach Prov. 5, 23^a. — Sir. 40, 10^b heißt es in betreff des Gottlosen בעבורו [לא] תמוש כלה. Ähnlich wird Prov. 17, 13^b von demjenigen, der Gutes mit Bösem vergilt, gesagt לא־תמוש רעה מביתו (רעה steht bei Sirach auch am Rand für כלה). — Über das Verhältnis von Sir. 47, 17 zu Prov. 1, 6 siehe pag. 243 f. — Sir. 47, 19^a ist wohl Anlehnung an die Warnung Prov. 31, 3. — Sir. 50, 29 יראת יהוה חיים wäre Anlehnung an Prov. 19, 23^a, bzw. 14, 27^a. Doch ist der Text unsicher. — Sir. 51, 10^c אל תרפני ביום צרה vgl. Prov. 24, 10^a.

b) Sachliche Anklänge:

Sir. 1, 17 vgl. Prov. 8, 18 f.; 9, 1 ff. — Sir. 3, 11^a vgl. Prov. 17, 6. — Sir. 3, 28 f. vgl. Prov. 9, 8 f. — Sir. 3, 30 vgl. Prov. 16, 6; 10, 2; 11, 4. — Sir. 4, 13 vgl. Prov. 3, 16. 18. 35. — Sir. 7, 23^a vgl. Prov. 13, 24; 23, 13 f. — Sir. 9, 3—9 vgl. Prov. 5, 3 ff.; 6, 24 ff.; 7, 25 ff. — Sir. 10, 2 vgl. Prov. 29, 12. — Sir. 11, 11. 22 vgl. Prov. 10, 22; 11, 24, aber auch Ps. 127, 1 f. — Sir. 12, 10 f. vgl. Prov. 26, 24 f. — Sir. 13, 25. 26^a vgl. Prov. 15, 13. — Sir. 14, 23^b vgl. Prov. 8, 34. — Sir. 16, 14^a vgl. Prov. 11, 18^b. — Sir. 19, 3^a vgl. Prov. 5, 5; 7, 26 f.; 9, 18. — Sir. 19, 7 vgl. Prov. 25, 9^b. 10^a. — Sir. 21, 8 vgl. Prov. 24, 27 (wir verstehen *χρήμασιν ἀλλοτρίοις* von entlehntem Gelde). — Sir. 22, 19 f. vgl. Prov. 30, 33. — Sir. 26, 1—3 vgl. Prov. 12, 4; 18, 22; 31, 10—12. — Sir. 26, 9^b: Das von den Augenwimpern des hurerischen Weibes Gesagte erinnert an Prov. 6, 25. — Sir. 26, 19 scheint eine Anlehnung an Prov. 5, 9 f.; 31, 3 zu sein. Da jedoch der ganze Abschnitt Sir. 26, 19—27 textkritisch anfechtbar ist, so lassen wir eine

genauere Untersuchung der Abhängigkeit unserer Stelle vom Spruchbuch hier dahingestellt. — Sir. 27, 23 vgl. Prov. 26, 24—26. — Sir. 34 (31), 27^{ab}. 28^{ab} erinnert (außer an Ps. 104, 15) auch an Prov. 31, 6 f. — Sir. 40, 24^{a} vgl. Prov. 17, 17. — Sir. 40, 24^{b} vgl. Prov. 10, 2^{b}. — Sir. 41, 12 vgl. Prov. 22, 1 (auch Koh. 7, 1). — Sir. 44, 11 vgl. Prov. 13, 22^{a}.

c) Sprachliche Reminiszenzen:

Sir. 1, 4^{b} *σύνεσις φρονήσεως* (findet sich aber nur in G) ähnlich Prov. 8, 12 דַּעַת מְזִמּוֹת. — Sir. 1, 15 *θεμέλιον αἰῶνος* vgl. Prov. 10, 25 יְסוֹד עוֹלָם. — Sir. 4, 24 מענה לשון wie Prov. 16, 1. — Sir. 4, 29 רפה במלאכתך ähnlich wie Prov. 18, 9 מִתְרַפֶּה בִמְלַאכְתּוֹ. — Sir. 6, 1^{b} קלון תוריש חרפה vgl. Prov. 18, 3. — Sir. 6, 20 חֲסַר־לֵב wie Prov. 6, 32; 7, 7; 9, 4. — Sir. 6, 33 הט אזנך wie Prov. 4, 20. — Sir. 14, 3 רַע עָיִן („mißgünstig") wie Prov. 23, 6. — Sir. 14, 23 המשקיף בעד חלונה erinnert im Ausdruck an Prov. 7, 6; Jud. 5, 28 u. f. — Sir. 16, 1 תתאוה תַּאֲוַת dieselbe Ausdrucksweise Prov. 21, 26 u. f. — Sir. 21, 3 *ὡς ῥομφαία δίστομος* = כְּחֶרֶב פִּיּוֹת wie Prov. 5, 4 (hier von der Buhlerin gesagt, bei Sirach von der Ungerechtigkeit). — Sir. 23, 2^{b}: Statt *παιδείαν σοφίας* stand im Urtext nach S entsprechend dem Parallelismus mit V. 2^{a} שֵׁבֶט מוּסָר wie Prov. 22, 15. — Sir. 23, 4^{b} *μετεωρισμὸς ὀφθαλμῶν* = רוּם עֵינַיִם wie Prov. 21, 4 (vgl. Ps. 131, 1 wo וְלֹא־רָמוּ עֵינַי von LXX gleichfalls durch *οὐδὲ ἐμετεωρίσθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου* wiedergegeben ist). — Sir. 30, 8^{b} *υἱὸς ἀνειμένος* = בֵּן מְשֻׁלָּח vgl. Prov. 29, 15, wo der Ausdruck נַעַר מְשֻׁלָּח durch den entsprechenden Ben Siras ersetzt werden könnte, ohne daß der Sinn des Verses dadurch irgendwie verändert würde. — Sir. 30, 13^{a} יַסֵּר בִּנְךָ wie Prov. 29, 17^{a}. — Sir. 35 (32), 17^{a} אִישׁ חָמָס wie Prov. 3, 31 (auch Ps. 18, 49). — Sir. 35 (32), 18^{b} (17^{d}) יִשְׁמֹר לְשׁוֹנוֹ vgl. Prov. 21, 23^{a} שֹׁמֵר לְשׁוֹנוֹ. —

Sir. 36, 28 מַרְפֵּא לָשׁוֹן wie Prov. 15, 4. — Sir. 37, 12^{b} שׁוֹמֵר מִצְוָה derselbe Ausdruck Prov. 19, 16. — Sir. 37, 15^{b} (אל) יכין צעדיך vgl. Prov. 16, 9^{b} יְהוָֹה יָכִין צַעֲדוֹ. — Sir. 38, 33^{e} (33^{d}) *δικαιοσύνην καὶ κρίμα* = צֶדֶק וּמִשְׁפָּט wie Prov. 1, 3; 2, 9, wo ebenfalls vom menschlichen Verständnis für diese Dinge die Rede ist. — Sir. 40, 23^{b} אִשָּׁה מַשְׂכָּלֶת wie Prov. 19, 14. — Sir. 40, 24^{b} צדקה מצלת vgl. Prov. 10, 2^{b} צְדָקָה תַּצִּיל. — Sir. 41, 14^{a} (16^{a}) שִׁמְעוּ בָנִים wie Prov. 4, 1 u. f. — Sir. 47, 12^{b} בֵּן מַשְׂכִּיל wie Prov. 10, 5. — Sir. 48, 12 משל ברוחו vgl. Prov. 16, 32 מֹשֵׁל בְּרוּחוֹ.

Überblickt man die Beziehungen Ben Siras zum Alten Testament, wie dieselben hier der kanonischen Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher gemäß zusammengestellt sind, so wird man mit Schechter sagen können: this list speaks for itself (a. a. O. S. 25). Was wir oben (pag. 199 ff.) bezüglich des Reichtums und der Mannigfaltigkeit jener schriftstellerischen Beziehungen vorausgeschickt haben, dürfte seine volle Bestätigung gefunden haben. Während die sachlichen oder formellen Berührungen zwischen den Proverbien und den sonstigen Erzeugnissen der althebräischen Literatur weder so zahlreich noch von der Art sind, daß dadurch der selbständige und originale Charakter des Spruchbuches irgendwie beeinträchtigt würde, kann man angesichts der beinahe unzähligen Fülle von Anlehnungen, Anklängen und Reminiszenzen Ben Siras an die verschiedensten Partien des alttestamentlichen Schrifttums über das durchgängige literarische Abhängigkeitsverhältnis Sirachs gegenüber dem Alten Testament keinen Augenblick im Zweifel sein. Während ferner die Proverbien keineswegs den Eindruck erwecken, als ob auch nur das Gesetz und die Propheten abgeschlossen hinter ihnen lägen, und überhaupt ihre Berührungen mit den verschiedenen Bestandteilen des nationalen Schrift-

tums nicht etwa ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis des Spruchbuches zu jenen bekunden, sondern in freier Weise hinüber und herüber spielen, setzt Ben Sira den wesentlichen Bestand nicht nur der Thora und der Nebiim, sondern auch der meisten Hagiographen voraus. In den Proverbien findet sich auch nicht eine einzige Anlehnung an ein anerkannt nachexilisches Erzeugnis der hebräischen Literatur. Ben Sira dagegen ist, um nur einiges zu nennen, nicht nur von Maleachi, sondern auch von der Chronik und von Koheleth abhängig. Daß unter den *ἄλλα πάτρια βιβλία*, deren Studium Sirach sich nach dem Vorwort des Enkels widmete, die Psalmen, die Proverbien und das Buch Hiob in erster Linie zu verstehen sind, sollte aus der vorstehenden Detailuntersuchung mit hinlänglicher Klarheit hervorgegangen sein. Was speziell das althebräische Spruchbuch anbelangt, so hat es sich herausgestellt, daß Sirach kein anderes Buch des Alten Testaments stärker benutzt hat, und daß er keinem mehr von seiner schriftstellerischen Bildung verdankte, als gerade diesem. Die Proverbien hat er nachgeahmt. Zu ihnen schaute er als zu seinem Vorbilde empor. Sie zählte er augenscheinlich auch zu dem Erbe der großen Vergangenheit seines Volkes, welcher seine Begeisterung galt.

Anhang zum dritten Hauptteil:

Sprachliche Unterschiede zwischen den Proverbien und Ben Sira.

Von der an Aussichtslosigkeit grenzenden Schwierigkeit des Versuches, schon aus dem Sprachcharakter der Proverbien ein sicheres Datum für dieses Buch herzuleiten, war schon eingangs die Rede. Das Urteil der Forscher geht auch in dieser Hinsicht entsprechend ihrer sonstigen verschiedenen

Stellung zur Frage nach der Entstehungszeit des Spruchbuchs stark aus einander. Während z. B. schon Hartmann 1831 die Behauptung aufgestellt hatte, der sprachliche Charakter des Buches zwinge zu der Annahme, daß dasselbe geraume Zeit nach dem Exil aus einzelnen Sammlungen zusammengesetzt worden sei (a. a. O. S. 148 f.), haben Ewald und andere nicht zum wenigsten gerade auch auf Grund der Sprache der Proverbien diese der vorexilischen Zeit zugewiesen. Speziell in Bezug auf den Grundstock der Sprüche (Prov. 10, 1—22, 16) äußert sich Ewald, die Sprache dieses Teiles sei „voll altertümlicher Gedrungenheit und ohne Spuren späterer Farbe" (Die salomonischen Schriften 1867, S. 4—6; über die Sprache von Prov. 25—29 S. 41 f.; über diejenige von 22, 17—24, 34; 1—9 S. 47). Nöldeke sagt sogar in Bezug auf Prov. 1, 8—9, 18: „An die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems ist schon wegen der Vortrefflichkeit von Sprache und poetischem Stil gar nicht zu denken" (Alttestamentliche Literatur S. 159). Mit Rücksicht hierauf äußert sich König: „Wenn auch nicht mit Nöldeke die Sprache der Proverbien als durchaus vorexilisch angesehen werden kann, so steht doch bei dem mutmaßlich zuletzt geschriebenen Stück (Prov. 1—9) der Ausdruck weit ab von dem des Koheleth" (Einl. S. 409). Dieser sprachliche und implizite zeitliche Abstand zwischen dem spätesten Teil der Proverbien und dem Koheleth, gegen den sich schwerlich etwas wird einwenden lassen, gewinnt von dem gegenwärtigen Stand der Sirachforschung aus eine erhöhte Bedeutung. Wir haben oben gesehen, daß der Prediger zu denjenigen Hagiographen gehört, welche Ben Sira gekannt und benutzt hat. Man wird daher jenen nicht wohl später als am Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts ansetzen dürfen. Eben deshalb erheben sich aber auch gewichtige Bedenken gegen den Versuch, auch nur die späteren Teile des althebräischen Spruchbuches in die griechische Zeit hinabzuverlegen. Und nicht minder ernste Bedenken erheben sich von hier aus gegen die Annahme, als seien die früheren Bestandteile des Buches, vor allem die beiden Hauptsammlungen überhaupt erst in der nachexilischen Zeit entstanden. Freilich haben in neuester Zeit namentlich Kuenen (S. 90—92) und Wildeboer (Kommentar S. XIII—XV; Tijdbepaling S. 8) die Ansicht vertreten, daß gerade auch sprachliche, speziell lexikalische Gründe die nachexilische Datierung der Sprüche nahe legen. Bei der nahen chronologischen und linguistischen Verwandtschaft der Sprüche mit Hiob (vgl. Delitzsch PRE.[2] VI, 137; Dillmann, Hiob S. XXX) mag es von Interesse sein, neben den soeben berührten Standpunkt Wildeboers ein Wort Dillmanns in betreff der Sprache des Buches Hiob zu stellen. Er sagt (S. XXXV): „Eine Sprache von der Kraft, Fülle, Gedrungenheit und klassischen Eleganz, wie sie in Job erscheint, konnte in der Zeit des Absterbens des hebräischen Idioms nicht mehr geschrieben werden, ist wenigstens tatsächlich von keinem der sicher nachexilischen Schriftsteller mehr geschrieben worden, je weiter abwärts, desto weniger." (Vgl. über diesen Gegenstand auch Dillmann S. XXXI f.; Driver S. 466; Klostermann PRE.[3] VIII, 124; Baudissin S. 767). Erwägt man, daß sowohl Hiob als auch die Proverbien durch eine ganz erhebliche sprachliche und zeitliche Distanz von

Koheleth getrennt sind, und daß der letztere seinerseits schon zu den Büchern der Vorfahren gehörte, deren Studium Ben Sira sich widmete, so sieht man sich zu dem Schlusse gedrängt, daß jene Äußerung Dillmanns, die ja mutatis mutandis auch auf die Sprüche übertragen werden könnte, dem um so größern Abstand zwischen den Proverbien und Sirach mehr Rechnung tragen dürfte als die Position Kuenens und Wildeboers.

Aber auch ein direkter linguistischer Vergleich zwischen den Proverbien und den Sprüchen Jesu Ben Sira, soweit ein solcher überhaupt möglich ist, dürfte dazu angetan sein, einen gewissen terminus ad quem für die Abfassungszeit der erstern zu liefern, indem der Grundtext des Sirachbuches nach dem gegenwärtigen Stand der Erforschung desselben unverkennbar in ein späteres Zeitalter weist als derjenige des althebräischen Spruchbuches.

Wenn wir diesen linguistischen Vergleich nicht in extenso durchführen, sondern den Unterschied nur anhangsweise und andeutungsweise erörtern, so geschieht dies nicht etwa deshalb, weil eine bezügliche Untersuchung an sich für die Geschichte der hebräischen Sprache und Literatur nicht von großer Wichtigkeit und von hohem Wert wäre. Wohl aber würde dadurch der ohnehin etwas ausgedehnte Rahmen unserer Arbeit allzusehr überschritten, und außerdem stellen sich der Hoffnung auf ein allfälliges mehr oder minder gesichertes Ergebnis eines derartigen sprachlichen Vergleiches, welches es ermöglichte, den Zeitraum zwischen den Proverbien und dem Sirachbuch einigermaßen bestimmt abzugrenzen, von vornherein verschiedene namhafte Bedenken und Schwierigkeiten entgegen. — Was zunächst die Proverbien betrifft, so wäre es vielleicht bei keinem Buch des Alten Testaments so gewagt, aus der uns vorliegenden Textgestalt und Sprache einen direkten Schluß auf seinen Ursprung ziehen zu wollen, wie gerade bei dem vorliegenden Sammelwerk, dessen einzelne Sprüche lange mündlich fortgepflanzt werden konnten, bevor sie schriftlich fixiert wurden, und dessen schriftliche Gestalt wiederum entsprechend der Fortentwicklung der Sprache manche Wandlungen erleben konnte bis zu ihrer kanonischen Festlegung. Schon Umbreit (a. a. O. S. LIX) und Fleischer (bei Delitzsch, Kommentar S. 23 Anm.) haben diesen Wandel und Wechsel hervorgehoben, und Reuß sagt geradezu im Hinblick auf die Abfassungszeit unseres Buches: „Die Sprache allein entscheidet hier nicht, weil vieles, vielleicht gerade das Älteste, lange von Mund zu Mund ging, ehe es durch die Schrift eine festere Form erhielt" (a. a. O. § 398). Vgl. auch Nowack S. XXV, besonders aber Baudissin S. 18 f. Demnach würden z. B. vereinzelte jüngere Wortformen in dieser oder jener Sammlung des Spruchbuches an sich noch nicht für späte Entstehung der betreffenden Abteilung, sondern nur für relativ späte Fixierung des Textes sprechen. — Was sodann die Sprüche Ben Siras anbelangt, so besteht die erste der angedeuteten Schwierigkeiten darin, daß wir uns hier überhaupt nur einen relativ ursprünglichen Text vergegenwärtigen können. Denn nicht nur weichen H, G und S häufig stark von einander ab, wobei selbst der ursprüngliche Sinn und Gedanke nicht selten streitiger Natur bleibt, sondern auch in den Fällen, wo zwar G und S sichtlich auf denselben Grundtext zurückgehen, dagegen kein hebräisches Fragment vorliegt, so daß

der ursprüngliche Text nur durch Rückübersetzung erschlossen werden kann, bleibt der Wortlaut des hebräischen Grundtextes vielfach problematischer Natur, wie an massenhaften Beispielen gezeigt werden könnte (vgl. auch Ryssel, Apokr. S. 254 f.). — Das am schwersten wiegende Bedenken gegen allzurasche Schlußfolgerungen, die aus einem linguistischen Vergleich zwischen den Proverbien und Ben Sira für die Datierung der erstern gezogen werden möchten, ergibt sich aber aus einem andern Umstand. Die Sprüche des Jesus Sirach bieten uns nämlich keineswegs ein getreues Spiegelbild der Sprache seiner Zeit und seines Volkes. Wohl schimmert diese zeitgenössische Volkssprache durch, er kann sie nicht einfach verleugnen. Im übrigen aber ist das Hebräische, welches Ben Sira handhabt, eine Frucht seiner intensiven Beschäftigung mit dem Alten Testament; es beruht auf gelehrter Schulung. Wie die biblischen Bücher dem Schriftgelehrten Jesus Sirach überhaupt als wesentliches Bildungsmittel und als Vorbild dienten, so ahmt er auch ihre Sprache nach. Aus diesem sehr beachtenswerten Umstand ergibt sich, daß die Proverbien unstreitig zu spät angesetzt würden, wollte man bei der Ermittlung ihrer Entstehungszeit lediglich von einem Vergleich ihrer Sprache mit derjenigen Sirachs ausgehen, ohne den eigentümlichen Charakter dieser letzteren als einer schulmäßig erworbenen in Rechnung zu ziehen. Für alles Nähere hinsichtlich des eigenartigen Sprachcharakters der Weisheit Jesu Ben Sira verweisen wir auf Ryssel (Apokr. S. 254. 258; StKr. 1902, 419), Schechter & Taylor (S. VII und 12 ff.), Lévi (l'Eccl. 1898, p. XXI bis XXVII; 1901, p. XLV—XLVII), Strauß (S. 8—12) und Peters (§ 11).

Haben wir so die Grenzlinien gezogen, durch welche die Tragweite, die einem linguistischen Vergleich der Sirachsprüche mit den alttestamentlichen Proverbien für die Datierung der letzteren beigemessen werden könnte, in gewissem Grade eingeschränkt erscheint, so ist es nun doch, wie bereits bemerkt, entfernt nicht an dem, daß die Sprache Ben Siras nicht einen erheblich spätern Charakter aufweise als diejenige der Proverbien. Es ist in dieser Hinsicht ein zwiefacher namhafter Unterschied zwischen den beiden Büchern nicht zu verkennen. Der eine betrifft das Vokabularium. Wildeboer hat eine Liste von Wörtern aus dem Sprachschatz des althebräischen Spruchbuches herausgehoben, welche seine Ansicht von der Entstehungszeit dieses Werkes begünstigen soll (Kommentar S. XIV f.). Die paar Arabismen, die er erwähnt, betrachtet er freilich selber nicht als untrügliche Zeichen späteren Ursprungs der Proverbien. Ebensowenig können aber die beiden Wörter, die er unter der Rubrik „Gräzismen" anführt, eine späte Datierung des Buches stützen. Denn es ist zum mindesten ebenso wahrscheinlich, daß das griechische ὀθόνη ein dem hebräischen אֵטוּן Prov. 7, 16 nachgebildeter Semitismus ist, als daß umgekehrt אֵטוּן ein griechisches Lehnwort sein sollte (vgl. z. B. Delitzsch, Kommentar z. St.; Gesenius, Hebräisches Wörterbuch; Baudissin S. 736), wie auch das demselben Zusammenhang angehörende קִנָּמוֹן (Prov. 7, 17) die Vorlage für das

griechische *κιννάμωμον* gebildet hat und nicht umgekehrt. Und daß שָׁמֵעַ Prov. 21, 28 ein Gräzismus sei, ist zum allerwenigsten zweifelhaft (vgl. z. B. Delitzsch und Frankenberg z. St.; auch Wildeboer selbst kann sich eines Fragezeichens nicht erwehren). Was im weitern das von Wildeboer zusammengestellte Verzeichnis späthebräischer Wörter in den Proverbien betrifft, so ist bei einem großen Teil derselben der späthebräische Charakter sehr fraglicher Natur, wie aus einer Vergleichung der alttestamentlichen Stellen, an denen die betreffenden Ausdrücke sich finden, hervorgeht. So z. B. ist es eine petitio principii, wenn Wörter, die bloß in den Proverbien oder bloß in ihnen und dem Buch Hiob vorkommen, eo ipso als späthebräische hingestellt werden (vgl. noch Driver S. 434 f.; Meusel S. 57). Endlich hat Wildeboer für seine Ansicht noch eine Anzahl Aramaismen aus den Proverbien zusammengestellt. In welchem Maße diese nicht besonders zahlreichen Aramaismen bei der Ermittelung der Entstehungszeit des Buches ins Gewicht fallen, wollen wir nicht entscheiden. Immerhin verdienen dabei folgende Erwägungen wenigstens mit berücksichtigt zu werden. Der Umstand, daß zu den Zeiten des Propheten Jesaja die Vornehmen Jerusalems des Aramäischen kundig waren (1. Reg. 18, 26; Jes. 36, 11), zeigt, daß schon damals dieses letztere im Begriff stand, sich zur Verkehrssprache Vorderasiens auszubilden. Zudem ist es nicht von vornherein ausgeschlossen, daß auch nordisraelitische Weise an unserm Spruchbuch einen gewissen Anteil haben. Diese kamen aber mit dem Aramäischen noch früher in Berührung als die Bewohner von Jerusalem und Juda. Wenn ferner Delitzsch bemerkt: „Aramaismen hat die hebräische Poesie von jeher als Zieraten verwendet" (Kommentar S. 362), so ist u. E. bei der althebräischen Chokma für eine derartige Annahme noch ein spezieller Grund vorhanden. Wir haben oben ausführlich dargelegt, wie sehr die alttestamentlichen Spruchdichter sich von nationalem Partikularismus frei hielten und sich auf einen mehr humanistisch-universalistischen Standpunkt stellten. Ist es bei dieser ihrer ganz charakteristischen Geistesrichtung und bei der Verwandtschaft ihrer Geisteserzeugnisse mit der gemeinsemitischen Weisheit auffällig, wenn sie auch in der Form, im sprachlichen Ausdruck keinem nationalen Rigorismus und Purismus huldigen, sondern, was auch in bezug auf die paar Arabismen gilt, hie und da eine weniger alltägliche und guthebräische Form, ein an die Sprache des Nachbarvolkes anklingendes Wort wählen? Ohne daß wir diesen Erwägungen eine allzugroße Tragweite einräumen wollen, dürfte aus denselben doch soviel hervorgehen, daß es ungerechtfertigt wäre, zu behaupten, die von Wildeboer zusammengestellten Aramaismen seien nur aus der nachexilischen Zeit zu begreifen (vgl. noch die Bemerkung Meusels [S 59] über die Aramaismen der Proverbien). Daß den spärlichen späthebräischen Wörtern und Aramaismen des alttestamentlichen Spruchbuches tatsächlich kein großes Gewicht beizulegen ist, wird nun aber erst recht deutlich, wenn wir das Vokabularium Ben Siras daneben halten. Trotzdem der letztere seine Sprüche nicht in der zeitgenössischen Volkssprache schreiben will, sondern in der Sprache der heiligen Schriften Israels, schimmert jene doch in einer

derartigen Masse von Wörtern und Wendungen durch, daß die wenigen späthebräischen Wörter und Aramaismen, die für Entstehung des althebräischen Spruchbuches im 4. und 3. vorchristlichen Jahrhundert sprechen sollen, überhaupt keinen Vergleich damit aushalten. Nicht nur hat Ben Sira eine beträchtliche Anzahl spätheebräischer und aramäischer Wörter, die nur in den anerkannt jüngsten Bestandteilen der alttestamentlichen Literatur vorkommen (Strauß S. 19—26), sowie eine Reihe von Wörtern des biblisch-hebräischen Sprachschatzes in abweichender, neuer Bedeutung aufzuweisen (Strauß S. 26—31), sondern er enthält speziell auch eine noch weit größere Zahl von aramäischen und neuhebräischen Wörtern, die überhaupt im Alten Testament nicht vorkommen (Strauß S. 50—64). Schon im Blick auf das zuerst entdeckte hebräische Stück des Sirachbuches sagt Ryssel: „Das Hebräische des Buches Jesus Sirach steht, wenngleich altklassisch in Rücksicht auf Grammatik und Syntax, seinem Wortschatze nach dem Neuhebräischen (bzw. dem mit diesem nahe verwandten Aramäischen) näher als dem Sprachgebrauch des Alten Testaments, während sich natürlich die spätesten Bücher, wie das Buch Koheleth, das überdies auch einen verwandten Stoff hat, vielfach mit dem Wortschatz des Siraciden berühren" (Apokr. S. 254). Im übrigen verweisen wir hinsichtlich des Vokabulariums der hebräischen Sirachfragmente auf Cowley & Neubauer (S. XXXI bis XXXVI), König (Die Originalität 2c. S. 50—63), Schechter (a. a. O.), Smend (ThLZ. 1899, 505 ff.; 1900, 129 ff.), Nöldeke (ZAW. 1900, S. 84—87), Lévi (a. a. O.), Peters (S. 435—443), Strack (Sir. S. 58—73), besonders aber auf die Arbeiten von Ryssel und Strauß. Letzterer unternimmt, abgesehen von dem zusammenfassenden Abschnitt über die Sprache der Fragmente im allgemeinen (S. 8—12), vor allem eine übersichtliche Gliederung der sprachlichen Eigentümlichkeiten des hebräischen Sirach (S. 18—70), während Ryssel den Gegenstand nicht separat, sondern im Zusammenhang seines Kommentars (in Kautzschs Apokr. und in StKr.) von Stelle zu Stelle eingehend bespricht.

Der sprachliche Unterschied zwischen den Proverbien und Ben Sira, auf den schon Strack (Kommentar S. 7), Wildeboer (Tijdbepaling) und Baudissin (S. 736) kurz hingewiesen haben, erstreckt sich aber nicht bloß auf das Vokabularium. Hingegen erscheint dieser Abstand zwischen dem Wortschatz des Jesus Sirach und demjenigen des althebräischen Spruchbuches um so belangreicher und involviert einen um so beträchtlicheren zeitlichen Abstand zwischen den beiden Büchern, als ja eigentlich Ben Sira in seinen Sprüchen nicht die Verkehrssprache seiner Volksgenossen, sondern die Sprache, in welcher die Bücher der Vorfahren geschrieben waren, handhaben wollte. Freilich entspricht es durchaus der sonstigen Hervorhebung des national-jüdischen Momentes, der Betonung der großen Vergangenheit Israels, dem Interesse für die spezifisch jüdische Religion und der Begeisterung für das heilige Schrifttum der Nation, welche wir im 2. und 3. Hauptteil unserer Untersuchung bei Sirach kennen gelernt haben, wenn derselbe auch im Ausdruck wesentlich in die Vergangenheit seines Volkes zurückgreift, wenn er das spezifisch hebräische Idiom handhaben

möchte, wenn er sich der heiligen Sprache Israels, der Sprache der Bibel bedient. Aber gerade der Umstand, daß unser Schriftsteller nicht einfach in der lebendigen Umgangssprache seiner jüdischen Zeitgenossen, sondern in einer wesentlich der Vergangenheit angehörigen, schulmäßig erworbenen Sprache schrieb, indem er die Sprache der Bibel nachahmte: gerade dieser Umstand bezeichnet einen zweiten charakteristischen Unterschied zwischen der Sprache des Sirachbuches und derjenigen der alttestamentlichen Spruchdichter, welch letztere schlechterdings in der Sprache ihrer Zeit schreiben, und deren Stil sich keineswegs als die Nachahmung einer früher üblichen Sprech- und Schreibweise zu erkennen gibt, und dieser zweite wichtige sprachliche Unterschied unserer beiden Bücher illustriert die zwischen ihnen bestehende zeitliche Distanz in seiner Art nicht minder deutlich als der ersterwähnte. Von dem hier besprochenen, die biblischen Schriftsteller imitierenden Stil Ben Siras, bzw. von seiner durchgängigen Anlehnung an den Sprachgebrauch und die Redewendungen des Alten Testaments, worüber außer der pag. 257 erwähnten Literatur noch Schlatter (Sir. S. 4; Gesch. Isr. S. 68) zu vergleichen ist, glauben wir oben bei der Darstellung der literarischen Beziehungen Ben Siras zu den alttestamentlichen Büchern eine hinlängliche Fülle von Beispielen zusammengestellt zu haben.

Nur beiläufig sei noch bemerkt, daß man auch schon die Grammatik der Proverbien, speziell die darin mitunter zu beobachtende syntaktische Freiheit (vgl. Frankenberg, Kommentar S. 3, Anm.) und dann wieder den entwickelten Periodenbau in Kapitel 2 (vgl. Wildeboer, Kommentar S. XIV; Meusel S. 60 f.; Baudissin S. 719) als Zeichen relativ später Abfassunszeit des Buches gefaßt hat. Was die syntaktischen Freiheiten und Eigenarten, die übrigens das Spruchbuch großenteils mit Hiob gemein hat, anbelangt, so wird es freilich schwerlich angehen, dieselben kurzerhand als Zeichen einer späten Zeit, vollends der griechischen, zu erklären. Vielmehr wird man sie zunächst mit dem eigentümlichen Charakter der Chokma überhaupt, speziell mit der Gedrungenheit ihrer Form in Zusammenhang zu bringen haben. Der ausgedehnte Periodenbau von Prov. 2 sodann scheint uns an sich nicht notwendig in die nachexilische Zeit hinunter zuführen. Er ist in erster Linie aus dem paränetischen Charakter der Einleitungsreden zu verstehen, wie ein Vergleich mit den Mahnreden des Deuteronomiums und mit manchen Prophetenstellen zeigen mag. Daß übrigens auch hier ein Blick auf Ben Sira lehrreich ist, indem dieser Schriftsteller trotz seiner Anlehnung an den Stil der biblischen Bücher, speziell der Proverbien und Hiobs, doch auch in grammatischer Hinsicht, sowohl in der Formenlehre als in der Syntax, eine erheblich spätere Zeit darstellt als jene, hat Strauß (S. 8—12. 31—46. 67—70) gezeigt.

Schlußerwägungen.

Es hat sich in dem vorstehenden historischen Vergleich darum gehandelt, neue Anhaltspunkte für den an sich nicht leichten Versuch einer verhältnismäßig sichern Datierung des althebräischen Spruchbuches zu gewinnen, und wir haben bereits an zahlreichen Stellen zu zeigen gesucht, in welcher Weise ungefähr das gewonnene Material zu verwerten wäre. Indem wir auf jene vorläufigen Erwägungen unserer Resultate Bezug nehmen, haben wir hier nur noch in Kürze die Hauptergebnisse der vorliegenden Arbeit zusammenzufassen und die Tragweite dieser Ergebnisse uns anzusehen. Wir tun dies freilich nicht in dem Sinne, als ob damit eine irgendwie fertige Lösung der schwierigen Frage nach der Entstehungszeit der Proverbien erreicht wäre, geben uns dagegen der Hoffnung hin, daß es uns gelungen sein möchte, diese Frage ihrer Lösung einen Schritt näher zu bringen. Der Weg, den wir eingeschlagen haben, bestand nicht darin, daß wir in erster Linie die traditionelle, lediglich an die biblischen Angaben sich haltende Datierung des salomonischen Spruchbuches uns angesehen und gefragt hätten: ist diese Datierung möglich? sprechen Wahrscheinlichkeitsgründe dafür? entspricht sie unserer sonstigen Kenntnis der israelitischen Geschichte oder widerspricht sie ihr? beruht sie auf Wirklichkeit? wenn nicht, wohin gehören diese Sprüche nach Form und Inhalt und nach ihren Beziehungen zur übrigen Literatur Israels? So sehr dies für die historisch-kritische Untersuchung jeweils der zunächst gegebene Weg ist, im vorliegenden Falle wäre es angesichts des zu Anfang geschilderten

gegenwärtigen Standes der gelehrten Diskussion gewissermaßen eine Sisyphusarbeit gewesen, denselben Weg in derselben Richtung noch einmal und noch einmal zu begehen. Es galt vielmehr, den Berg einmal von der entgegengesetzten Seite her anzubohren. So haben wir uns an der äußersten untern Grenzlinie, bis zu welcher sich die das Proverbienbuch betreffende kritische Bewegung erstreckt hat, d. h. bei Ben Sira, aufgepflanzt, um von diesem noch verhältnismäßig wenig verwerteten Gesichtspunkte aus Rückschau zu halten und zu fragen: ist die Ansetzung der salomonischen Sprüche in der Nähe des Jesus Sirach möglich? hat sie die Wahrscheinlichkeit für sich? stimmt sie mit unserer sonstigen Kenntnis des israelitisch-jüdischen Geschichtsverlaufs überein oder gerät sie in Widerspruch damit? beruht sie auf Tatsachen? kommt ihr Wirklichkeit zu? wenn nicht, was ist von der Entstehungszeit der Proverbien zu halten? wie weit haben wir hinaufzugehen? wie weit können wir hinaufgehen?

Die Sprüche Jesu Ben Sira spiegeln nicht allein die politischen, kulturellen, religiösen, literargeschichtlichen und auch sprachlichen Verhältnisse der vormakkabäisch-griechischen Zeit des palästinensischen Judentums in mannigfaltiger und lehrreicher Weise wieder, sondern sie zeigen zugleich, von welchem Geiste eine der positiven Darlegung der palästinensisch-jüdischen Weisheit gewidmete Schrift aus jener Zeit ungefähr beherrscht war. Ben Sira erweckt keineswegs den Eindruck, als ob er auf politischem, religiösem oder sonstigem Gebiete in einseitiger Weise lediglich die Interessen einer bestimmten Richtung oder Partei innerhalb des damaligen frommen palästinensischen Judentums überhaupt verträte. Er hat ein offenes Auge, einen weiten Blick und eine im ganzen maßvolle Art. Daß er nicht etwa einen einseitigen, unmaßgeblichen Typus der jüdischen Frömmigkeit und Weisheit seiner Zeit darstellt, geht aus einem doppelten Umstand hervor. Einmal stimmt der Tenor seines Buches wesentlich mit derjenigen Geistesrichtung überein, die uns in weitaus den meisten nach-

weisbar nachexilischen Literaturerzeugnissen der Judenschaft, auch in denjenigen des hellenistischen Judentums, entgegentritt (man vergleiche die Chronik, Esra und Nehemia, die griechische Übersetzung der Proverbien und die Sapientia, ferner Schürer, Gesch. d. j. V. 3. A. III, 135—137; Kautzsch, Apokryphen S. XIV ff.). Sodann weiß Sirach selber nichts davon, daß das fromme palästinensische Judentum seiner Zeit noch einen andern Weisheitstypus gepflegt hätte als den von ihm repräsentierten. Die Weisen unter seinen Zeitgenossen sind identisch mit den Schriftgelehrten. Speziell steht Ben Sira in keinerlei gegensätzlichem Verhältnis zu irgendwelchem Kreise von Männern seines Zeitalters, der als Entstehungsherd der Proverbien gelten könnte. Steht es doch außer Frage, daß unser Schriftsteller das Spruchbuch gekannt und reichlich benutzt und dasselbe als ein Vorbild nachgeahmt und zu dem in geheiligtem Ansehen stehenden religiösen Schrifttum seines Volkes gezählt hat.

Die für die jüdische, speziell palästinensische Weisheit der griechischen Zeit geradezu typische Gestalt Ben Siras gibt uns nun einen nicht zu unterschätzenden Maßstab und Prüfstein zur Beurteilung und Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des althebräischen Spruchbuchs an die Hand. Angesichts der Zweckverwandtschaft und überhaupt angesichts der Homogenität der beiden Bücher wird man sagen können: vorausgesetzt, die Proverbien entstammten ungefähr derselben Epoche wie das Sirachbuch oder doch einem nur wenig frühern Zeitraum, so ließe sich erwarten, daß nicht allein die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen der erstern, die politischen, kulturellen, religiösen, literargeschichtlichen und sprachlichen Verhältnisse, welche sich darin spiegeln, in der Hauptsache mit dem historischen Hintergrund des letztern übereinstimmten, sondern daß speziell auch die herrschende Geistesrichtung der beiden Bücher, bzw. ihrer Verfasser, die Weisheit, die sie repräsentieren, und die ganze Art und Weise, wie sie von dieser Weisheit denken, im wesentlichen dieselbe wäre. Dies ist

nun aber, wie wir zur Genüge gezeigt zu haben glauben, nicht der Fall.

Was insbesondere den zweiten Hauptteil unserer Arbeit anbetrifft, so dürfte derselbe dargetan haben, daß in bezug auf die Berücksichtigung, Verwertung und Hervorhebung des spezifisch israelitisch-jüdischen Momentes, des eigentlich nationalen und theokratischen Faktors ein durchgreifender Unterschied zwischen den beiden Büchern besteht. Die Proverbien lassen die nationalen und theokratischen Institutionen, das spezifisch israelitische Gesetz und den spezifisch israelitischen Kultus durchaus in den Hintergrund treten, tun überhaupt des israelitischen Volkes, seiner Vergangenheit oder der ihm verliehenen Hoffnung mit keiner Silbe Erwähnung. Ben Sira dagegen läßt uns nicht im Zweifel darüber, daß er sozusagen mit jeder Fiber seines Herzens an seinem Volke und dessen glorreicher Vergangenheit hängt, und hebt die nationalen und theokratischen Institutionen Israels, das jüdische Gesetz, den theokratischen Kultus und die nationale Zukunftserwartung deutlich und stark, geflissentlich und begeistert hervor (vgl. über den Standpunkt Ben Siras auch Seligmann S. 30; Daubanton V, 48. 50; Ryssel, Apokr. S. 231; Kautzsch, Apokr. S. XIX nebst früher Zitiertem). Während ferner der Weisheitsbegriff des althebräischen Spruchbuchs und der Gegenstand seiner Weisheitslehre, sowie der Wirkungskreis, auf welchen hier die Selbstmitteilung der Weisheit sich erstreckt, in keiner Weise national-theokratisch spezialisiert oder begrenzt erscheinen und der humanistische Standpunkt dieses Buches darin gipfelt, daß es auch Erzeugnisse der außerisraelitischen Spruchweisheit enthält, steht die Sache, wie wir sahen, bei Sirach gerade umgekehrt. Sein Weisheitsbuch gipfelt, um nur an dies eine zu erinnern, im Preis der Väter, an welchen sich als Kehrseite der Spruch gegen die Edomiter, Philister und Samariter anschließt. Auch in der starken Abhängigkeit Ben Siras von der nationalen Literatur und in seiner Nachahmung derselben, sowie in der eigen-

tümlichen Anlehnung seiner Sprache an diejenige der alttestamentlichen Bücher tritt der jüdisch-nationale Standpunkt dieses Schriftstellers zutage. Insofern bildet der dritte Hauptteil der vorliegenden Arbeit ein gewisses Einheitsband zwischen dem ersten und zweiten.

Wir stehen nun vor der Frage: wie ist dieser charakteristische, durchgreifende Unterschied zwischen der Weisheit und überhaupt der herrschenden Geistesrichtung der Proverbien einerseits und Ben Siras andrerseits zu erklären? Die Antwort, die sich uns im Verlauf unserer Untersuchung wiederholt aufgedrängt hat, lautet: nicht aus der schriftstellerischen Subjektivität der Verfasser, nicht aus irgend welchem Unterschied der Richtungen oder Parteien eines Zeitalters, nicht aus diesen oder jenen Zufälligkeiten, sondern augenscheinlich nur aus einer zeitlichen Differenz, aus einer veränderten historischen Situation, aus einer erheblichen Wandlung des Gesamtcharakters der israelitisch-jüdischen Weisheit überhaupt im Verlaufe ihrer historischen Entwicklung und Weiterbildung. Wenn man aus der Ähnlichkeit und Verwandtschaft unserer beiden Bücher folgern will, dieselben stünden einander zeitlich nahe, so wird dabei die Bedeutung ihres hier dargelegten Unterschiedes viel zu wenig berücksichtigt, dagegen jener Ähnlichkeit eine ihr nicht zukommende Tragweite zugemessen. Denn die Verwandtschaft Ben Siras mit den Proverbien erklärt sich hinlänglich aus der Selbigkeit der Literaturgattung und des praktischen Zweckes beider und nicht zuletzt aus der oben dargelegten Nachahmung des Spruchbuches seitens Ben Siras und ist daher für die Datierung der Proverbien ziemlich irrelevant.

Daß Ben Sira seinem Charakter und seiner Geistesrichtung nach aus seiner Zeit und speziell aus dem religionsgeschichtlichen Gesamtgepräge derselben wohl zu verstehen ist, steht außer Zweifel. Die Frage ist nur: wie verhält es sich mit dem althebräischen

Spruchbuch? Paßt es in die griechische, überhaupt nachexilische Zeit hinein? Läßt es sich, was insbesondere seinen im Vergleich zu Sirach ganz andersartigen Geist und Charakter anbelangt, von dort aus hinlänglich begreifen? Man hat schon von verschiedenen Gesichtspunkten aus griechische Beeinflussung der Proverbien vermuten zu sollen geglaubt (vgl. Holtzmann a. a. O. S. 296 f.; Cornill S. 224 f.; Wildeboer, Kommentar S. XVI; Duhm, Das Buch Hiob S. 134 ff., wo derselbe Einfluß auch für Hiob 28 vorausgesetzt wird; Toy, Commentary on the Book of Proverbs 1899, S. XXII; G. Beer in ThLZ. 1901, S. 285 f.). Doch hat schon Vatke es nicht als ausgeschlossen behandelt, daß der Gedanke eines *κόσμος νοητός*, den er Prov. 8 erblickt, auch aus ältern israelitischen Anschauungen hergeleitet werden konnte (a. a. O. S. 560; vgl. auch Driver S. 424). Man wird aber noch weiter gehen und sich die Frage vorlegen müssen, ob nicht umgekehrt die Möglichkeit einer griechischen Beeinflussung des althebräischen Spruchbuches in der Entstehungszeit dieses letzteren als ausgeschlossen zu betrachten sei. Ist es schon bei Koheleth, ja noch bei Ben Sira höchst fragwürdig, ob ein griechischer Einfluß stattgefunden habe, so natürlich erst recht bei den erheblich älteren Proverbien. Betreffs der Frage nach den geistigen Beziehungen der Juden zur griechischen Welt überhaupt verweisen wir auf Schlatter, Gesch. Isr. von Alex. d. Gr. bis Hadr., 1901. So eingehend und kräftig hier der Einfluß des griechischen Denkens auf die hellenistisch-jüdische Literatur dargelegt und hervorgehoben wird, so wenig läßt sich darin von einem Einfluß des Griechentums auf die althebräische Literatur etwas bemerken oder erschließen (vgl. S. 23). Wohl aber ergibt sich aus dem Gesamteindruck der Darlegungen Schlatters die Unvorstellbarkeit einer hellenistischen Vaterschaft des Hiob 28 und Prov. 8 f. vorliegenden Gedankens. Die Aristobulfragmente repräsentieren die älteste uns bekannte alexandrinisch-jüdische Philosophie. Sie beschäftigen sich unter anderem mit den

verwandtschaftlichen Zügen zwischen dem geistigen Besitz Israels und demjenigen der griechischen Welt und erklären dieselben damit, daß sie sagen, die Griechen hätten das Verwandte auf literarischem Wege von den Juden erlangt (a. a. O. S. 37). Mag es sich nun mit der Echtheit Aristobuls so oder so verhalten, auf jeden Fall ist es bezeichnend, daß ihm, wiewohl er jünger ist als Sirach, nicht nur kein Gedanke daran kommt, daß etwa griechische Ideen wenigstens auf die spätesten Teile der alttestamentlichen Literatur Einfluß gehabt haben möchten, sondern daß er sich auch nicht veranlaßt sieht, gegen einen derartigen Gedanken zu polemisieren. Aber auch innere Gründe verwehren den Gedanken an eine irgendwie belangreiche Einwirkung des Griechentums auf die Proverbien. Bei aller Natürlichkeit und Unbefangenheit findet sich, wie wir sahen, in den Proverbien ein so ausgeprägter Theismus, eine so kräftige Betonung der Allwirksamkeit Gottes, wie sie mit griechischer Philosophie kaum einig gehen kann. Schon Bruch hat in ausführlicher Weise auf den materiellen wie formellen Unterschied zwischen der hebräischen und griechischen Weisheit hingewiesen (S. 57—68). Ebenso hat Oehler auf die prinzipielle Verschiedenheit der alttestamentlichen Chokma von der hellenischen Weisheit und auch der alexandrinischen Religionsphilosophie aufmerksam gemacht (a. a. O. S. 861 f.; vgl. auch die Bestreitung griechischen Einflusses bei Kuenen, Einl. III, 92; von Orelli ThLB. 1901, 5; Baudissin S. 736). Was nun aber speziell den eigenartigen Charakter und Geist der Proverbien im Unterschied zu Ben Sira betrifft, so geht es vollends nicht an, zu seiner Erklärung auf die griechische Gedankenwelt hinzuweisen. Denn einmal handelt es sich dort um einen klar und bestimmt ausgeprägten Weisheitstypus, während es sich noch zur Zeit der Entstehung der jüngsten Partien des Buches im denkbar günstigsten Fall überhaupt nur um gewisse schüchterne Anfänge und Spuren eines griechischen Einflusses hätte handeln können. Sodann herrscht in den Proverbien eine durchaus prak-

tische Tendenz und Abgrenzung des Inhaltes, während das theoretische und intellektualistische Moment auf die jüdische Weisheit in dem Grade Einfluß gewann, in welchem dieselbe sich mit dem griechischen Denken befreundete, wie an der Sapientia Salomonis und an Philo deutlich sichtbar wird. Endlich verraten gerade die in der hellenistischen Sphäre entstandenen Stücke der jüdischen Weisheitsliteratur, wie die alexandrinische Übersetzung der Proverbien und die Sapientia (vgl. auch Kautzsch, Apokr. S. XVI), einen partikularistisch-jüdischen Geist, während das kanonische Spruchbuch davon frei ist. — Nur beiläufig sei noch bemerkt, daß Cheyne in den Proverbien persischen Einfluß wahrnehmen will (a. a. O. S. 156 f.; vgl. dazu Delitzsch, Komm. S. 148; Smend, Alttest. Religionsgeschichte S. 530; von Orelli, Religionsgesch. S. 538—540; Schlatter, Gesch. S. 23). Für unsere Untersuchung fällt die bezügliche Erörterung nicht weiter in Betracht.

So wenig nun aber eine griechische Beeinflussung der Proverbien nachweisbar ist, so wenig soll andrerseits damit gesagt sein, daß die althebräische Chokma in keinerlei Beziehungen zu der Weisheit anderer Völker stehe. Es spricht nicht allein nichts dagegen, sondern vieles dafür, daß die israelitische Weisheit lediglich als Teil eines größern Ganzen, mit dem sie durch mancherlei Fäden verbunden gewesen sein mag, zu betrachten ist, d. h. daß die gemeinsemitische Chokma befruchtend auf sie eingewirkt hat, womit freilich nicht verneint werden soll, daß der Weisheit Israels vermöge ihrer Beziehungen zur Jahvereligion eine einzigartige geistige Höhe eignete, und womit des weitern auch nicht gesagt sein soll, daß die alttestamentlichen Sprüche als mit der ersten besten arabischen Sprichwörtersammlung in ein und dieselbe Kategorie gehörig zu betrachten seien. Dagegen ist schon das Absehen der Proverbien von allem spezifisch Israelitischen und Jüdischen der Annahme nicht ungünstig, daß die althebräischen Spruchdichter sich als solche auf einem gemeinsamen Boden mit

den Spruchweisen der ihnen am nächsten verwandten, im engeren Sinne semitischen Völker und Stämme (vgl. über die letztern von Orelli, R.-G. 261—264) bewegten, die mit ihrer scharfen Beobachtungsgabe und praktisch nüchternen Verständigkeit eine besondere Lust und Begabung für solche Spruchweisheit verbanden. Daß diese Völker in der Tat von altersher eine derartige Begabung zeigten und betätigten, geht schon aus 1. Reg. 5, 10 und Kap. 10; Jer. 49, 7; Ob. 8; Prov. 30; 31, 1—9 und Hiob hervor, und daß ihre Weisheit wirklich mit derjenigen Israels verwandt war, werden wir aus Prov. 30; 31, 1—9 und dem Buche Hiob erschließen dürfen (vgl. oben pag. 145 ff. 157 ff.). In neuster Zeit hat vor allem von Orelli den Zusammenhang zwischen dieser außer-israelitisch-semitischen Chokma und derjenigen des A. T. hervorgehoben (s. PRE.[2] XIII, 315 und besonders ThLB. 1898, 230 f.; 1901, 5, sowie R.-G. S. 257—259). Gerade diese Beziehungen der israelitischen Weisheit zum Ausland würden nun aber nach allem, was über die jüdische Geschichte, über den jüdischen Geist und Charakter der nachexilischen Zeit nachweisbar bekannt ist, schlecht in die letztere hineinpassen und legen allen Ernstes die Frage nahe, ob nicht wenigstens in der Hauptsache vorexilischer Ursprung der Proverbien anzunehmen sei, indem ja in der älteren Zeit die Abgeschlossenheit Israels gegenüber den heidnischen Völkern viel weniger schroff war als nach dem Exil.

Freilich suchen Vatke (§ 18), Wellhausen (a. a. O. S. 215—217), Bertholet (S. 179—195), Wildeboer (Komm. S. XV f.) und E. Stave (S. 86—116) das althebräische Spruchbuch mit seinem ausgeprägt humanistischen Charakter dadurch in der nachexilischen Zeit unterzubringen, daß sie für diese letztere gewissermaßen einen doppelspurigen Entwicklungsgang des jüdischen Geistes voraussetzen. Die eine Richtung der nachexilischen Gemeinde, die nomistisch-partikularistische, wäre durch die Bücher Esra, Nehemia und die Chronik repräsentiert, die andere dagegen, die freiere, durch die Psalmen und die Chokma-

literatur. Allein so bestechend dieser Versuch für den ersten Blick sich ausnehmen mag, es fehlt ihm die erforderliche Grundlage. Denn fürs erste geht es nicht an, diejenigen Literaturerzeugnisse, deren Datierung eben in Frage steht, speziell die Proverbien, zur Begründung einer derartigen Theorie zu verwenden. Ist doch den unzweifelhaft nachexilischen Schriften der Geist des Spruchbuches sozusagen durchweg fremd (über Koheleth vgl. pag. 139 f.). Was sich sodann in der nachexilischen Literatur von „Universalismus" findet, ist mit demjenigen der Sprüche keineswegs identisch, sondern schließt die Betonung des national-theokratischen Sondergutes des jüdischen Volkes gegenüber dem Heidentum, bzw. den Vorrang, die Prärogative Israels ein, wie gerade die spätern Psalmen beweisen. Endlich aber scheitert jene Doppelspurigkeit bestimmt an dem charakteristischen Standpunkt Ben Siras, der uns zeigt, wie die sicher nachexilische, speziell der griechischen Zeit angehörige jüdische Weisheit beschaffen war.

Nehmen wir zu dem durchgreifenden Unterschied zwischen dem Geist der Proverbien und demjenigen Ben Siras noch das Ergebnis des ersten und dritten Hauptteils unserer Untersuchung hinzu, so können wir uns der Datierung des althebräischen Spruchbuches in der griechischen Zeit schlechterdings nicht anschließen, und für die wesentlichen Bestandteile des Buches erscheint uns die nachexilische Datierung überhaupt höchst fragwürdig.



278115

Gasser

Die bedeutung der sprüche Jesus ben Sira

Tushingham



Beiträge zur Förderung christlich

Früher sind erschienen:

I. Jahrgang. 1897.

Preis 10 M.

1. **Schlatter**, Prof. D. A., **Der Dienst des Christen** in der älteren Dogmatik. 1,20 M.
2. **Nathusius**, Prof. D. M. von, **Die christlich-socialen Ideen der Reformationszeit** und ihre Herkunft. 2,40 M.
3. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Tage Trajans und Hadrians.** — **Foß**, Dr. R., **Leben und Schriften Agobards**, Erzbischofs von Lyon. 2 M.
4. **Cremer**, Prof. D. H., **Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.** 1,60 M.

5./6. **Schlatter**, Prof. D. A., **Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach.** — **Der Glossator des griechischen Sirach** und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie. 3,60 M.

II. Jahrgang 1898.

Preis 10 M.

1. **Lauterburg**, Lic. Pfr. M., **Der Begriff des Charisma** und seine Bedeutung für die praktische Theologie. 2,40 M.
2. **Schmidt**, Prof. D. W., **Die Lehre des Apostels Paulus.** 2 M.
3. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Kirche Jerusalems** vom Jahre 70—130. 1,60 M.
4. **Hadorn**, Pfr. Lic. theol. W., **Die Entstehung des Markusevangeliums** auf Grund der synoptischen Vergleichung aufs neue untersucht. 2,80 M.
5. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Parallelen in den Worten Jesu bei Johannes und Matthäus.** 1 M.
6. **Bowinckel**, Dr. E., **Die Grundgedanken des Jakobusbriefes** verglichen mit den ersten Briefen des Petrus u. Johannes. — **Dalmer**, Prof. Lic. J., **Zu 1. Petr. 1, 18. 19.** 1,20 M.

III. Jahrgang 1899.

Preis 10 M.

1. **Lütgert**, Prof. Lic. W., **Die Johanneische Christologie.** 2 M.
2. **Cremer**, Lic. th. Ernst, Prof. in Marburg, **Ueber die christliche Vollkommenheit.** — **Barnhäuser**, Lic. th. Karl, **Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches.** 1,80 M.
3. **Wurm**, Dekan Paul, **Religionsgeschichtliche Parallelen zum Alten Test.** — **Blaß**, Prof. Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Markus.** 1,60 M.
4. **Schlatter**, Prof. D. A., **Jochanan Ben Zakkai**, der Zeitgenosse der Apostel. — **Lütgert**, Prof. Lic. th. W., **Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit** in ihrem Zusammenhang. 2 M.
5. **Steude**, Lic. theol. E. Gustav, **Der Beweis für die Wahrheit des Christentums.** Ein Beitrag zur Apologetik. 2,40 M.
6. **Bossert**, Lic. theol. Wilhelm, **Kaiser Julians religiöse und philosophische Ueberzeugung.** 1,40 M.